عبد الإله بلقزيز

الإسلام والسياسة

دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي



المركز الثقافي العربي

الإسلام والسياسة

دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي

الكتاب

الإسلام والسياسة

المؤلف

عبد الإله بلقزيز

الطبعة

الأولى، 2001

عدد الصفحات: 224

القياس: 14.5 × 21.5

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 303339 ـ 307651

فاكس: 305726 ـ 2 212+

Email: markaz@inter.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

عبد الإله بلقزيز

الإسلام والسياسة

دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي

المركز الثقافي العربي

إلى عبد الصمد بلكبير وأحمد حرزني

مقدمة:

- I -

يبدو مدعاة للاستغراب ـ لدى كثيرين ـ أن يسجل الإسلام حضورا متجددا في ميدان العلاقات الاجتماعية والسياسية، في البلاد العربية المعاصرة، كفاعل كبير في صوغ مشهدها العام، وفي توليد ديناميات جديدة فيها. ومبعث الاستغراب، في المقام الأول، النظرة إلى الإسلام بوصفه مجرد عقيدة دينية لا تفعل أكثر من أن تزوّد معتنقيها بالإيمان، وبنسق من القيم يطابقه، والاعتقاد ـ من ثمة ـ بأن تأثيره الاجتماعي محصور، أو يكاد، في نطاق محدود: هو الأحوال الشخصية، لا يتعداه إلا حين يطلب منه أداء وظائف جزئية ـ ورمزية ـ تستدعيها السياسة أو السلطة عند الحاجة. ولعل درجة الاستغراب تعلو أكثر كلما عاين المستغرب إياه كيف أن السياسة لم تعد تملك أن تعبر عن نفسها في مجتمعاتنا ـ خلال العقود الثلاثة الأخيرة ـ بمعزل عن الدين: تماهيا كليا أو توظيفا جزئيا، ليس فقط بالنسبة إلى الذين أتقنوا دائما بناء الصلة بينهما، على ما هو عليه الأمر في حالة الإسلاميين، بل حتى بالنسبة إلى الذين جرّبوا ـ باستمرار ـ فك تلك الصلة دفاعا منهم عن «دهرية» السياسة !

ولقد كان لذلك الاستغراب سياق تاريخي وسياسي «برره» موضوعيا، على الأقل بالنسبة إلى من أبدوه من المثقفين والسياسيين. وثمة **علامات ثلاث** مركزية في ذلك السياق، عُدَّتْ ـ طويلا ـ وكأنها حقائق نهائية، أو راسخة، عصية على التبديد. **أولها** أن تجربة الدولة الحديثة في البلاد العربية: دولة الاحتلال ثم دولة الاستقلال، كرَّست عملية إزاحة صريحة للدين من المجال السياسي، مثلما كرَّست حكم نخب حديثة غَرْبية الولاء الثقافي؛ فلم تعد للإسلام من سلطة فعلية في التشريع، ما خلا في مجال الأحوال الشخصية، ولم يبق للجسم الديني الفقهي ومؤسساته من دور سوى الوظيفة الرمزية التي يفرضها على الدولة النص الدستوري على أن الإسلام دينها، أو أنه مصدر التشريع الأساس فيها. **وثانيها** أن الحداثة الاجتماعية والثقافية أحرزت نجاحات هائلة، في المجتمع العربي المعاصر، وأتت بذلك تستكمل نجاحات الحداثة السياسية؛ وهي نجاحات مَسَّتْ نظام القيم، ومنظومات الأفكار، تحت تأثير الانفتاح المتزايد على العالم الخارجي، وانتشار التعليم، وثورة الإعلام. أما **ثالثها**، فهو رسوخ تيار كوني جارف نحو تعظيم المادة على حساب الروح؛ وهو تيار ولد في رحم ثورات العلم الحديث، وغذته التحولات التكنولوجية المذهلة، وثقافة الاستهلاك الملازمة للمجتمع الرأسمالي العالمي: ونحن منه.

لتلك الأسباب، قد يبدو الاستغراب إياه مشروعا: كيف تهاوت هذه الحقائق فجأة تحت ضربات مِعْول الدين؛ كيف انهزمت الحداثة أمام التقليد في الدولة والمجتمع على السواء؛ كيف عاد الأموات ـ فجأة ـ ليحتلوا صدارة المشهد . . .؟!

والحقيقة ـ فيما نزعم ـ أن تلك «الحقائق» ما كان لها أن تحجب غيرها من الحقائق الأخرى العميقة، لولا أن القارئ في معطياتها غَريرُ الرأي، سطحيُّ النظر، أو ـ في أقل حال ـ ضعيف الانتباه إلى ما عداها من حقائق أخرى منعته من الاحتفال بأمرها رغبتُه ـ ربما اللاشعورية ـ في أن يرى الحداثة ظافرة. . . بأي ثمن!

لا نجد من جهتنا سببا وجيها يبرر ذلك الاستغراب من عودة الديني إلى مجال السياسي، متى انتبهنا إلى الحقائق التي أغفلها الوعي المستغرب أو ذَهَلَ عنها في لجَّة اندفاعته الحداثوية الظفراوية. ولعلنا نكتفي منها ـ هنا ـ بذكر **ثلاث** رئيسية:

أولها واقع التكوين الثقافي للمجتمع العربي، حيث تحتل الفكرة الدينية موقعا مُمَيَّزاً في منظومة الأفكار العامة السائدة؛ وهو موقع لم تغيّر منه كثيرا وقائع التحديث الثقافي التي جرت منذ اصطدام مجتمعاتنا بالمدنيّة الغربية الحديثة، والتي تبدو اليوم ـ الوقائع نعني ـ في حال من «القتال التراجعي» بعد اهتزاز موقع الثقافة الحديثة، وفشلها في الانتقال من ثقافة نخبوية إلى ثقافة جماهيرية. ولعل الأكثر إثارة في هذا المعرض، أن الثقافة الدينية التي ظلت ـ لفترة مديدة ـ ثقافة للجمهور (= الشعب)، باتت ـ اليوم ـ تزحف نحو الصيرورة ثقافة للنخب أيضا، أو قل ثقافة سائدة ومهيمنة في أوساط النخب، وذلك بسبب دور التعليم الديني، وحتى العصري نفسه، في تمكينها من الانتشار والفُشُوّ، فضلا عن دور عمليات تسييس الدين في تنمية ثقافة إسلامية جماهيرية.

وثانيها أن المسألة السياسية كانت ـ دائما ـ جوهرية في

الإسلام، ولم تفتعلها الحركات الإسلامية المعاصرة، وإن كانت قد غالت كثيرا في التشديد على مركزيتها. إذ يشهد تاريخ الإسلام على وجود علاقات من التلازم بين السياسة والدين بلغت مستوياتها حدودا عَبَّر فيها الصراع السياسي عن نفسه في أشكال مختلفة من المذهبية الدينية في مراحل كثيرة من العصر الوسيط. بل نحن نادراً ما نعثر على لحظات في هذا التاريخ لم يكن الدين فيها عاملا محوريا من عوامل السياسة. ويصدق ذلك حتى على عصرنا الحديث حيث تداخلت عوامل الدين و الوطنية في تشكيل وجدان سياسي عام ضد الاحتلال مثلا، أو ضد الطغيان... الخ. وعليه، لا ينبغي للمغالاة الإسلامية المعاصرة في تسييس الدين أن تَحجب عنا واقع ذلك التلازم الذي كان طبيعيا وتلقائيا، أو أن تَفرض علينا النظر إليها بوصفها ابتداعا غير مسبوق؛ فهي تنهل ـ بدورها ـ من حقيقة ذلك التلازم وإن أخطأت التعبير عنه.

أما **ثالثها** فهو وجود أسباب موضوعية سياسية واجتماعية واقتصادية، تحمل كثيرين على استثمار الرأسمال الديني وتجنيده في الصراع السياسي، أو تدفع في اتجاه نشوء احتجاجية إسلامية سياسية المحتوى وإن كانت دينية الشكل. وتتنوع الأسباب تلك من غياب الديموقراطية، الذي يدفع الناس إلى استعارة المجال الديني للتعبير عن مطالبهم فيه بعد أن امتنع عليهم التعبير عنها في مجالها الطبيعي (= المجال السياسي)...، إلى ضغط واقع الإفقار والتهميش الذي يدفع الناس إلى الاحتجاج بالفكرة المتاحة لديهم: الفكرة الدينية، لرفع الحيف عنهم...، وربما ـ أيضا ـ للاقتصاص ممن يعتبرونهم مسؤولين عن معاناتهم...

،،، لتلك الأسباب، إذا، لا يبدو ثمة ما يدعو إلى الاستغراب من عودة الديني إلى المجال السياسي في مجتمعات شديدة الانشداد إلى تاريخها.

- II -

يواجَه منتقدو الحركات الإسلامية ـ اليوم ـ بتهمة معاداة الإسلام. ومصدر الاتهام هو الحركات الإسلامية ذاتها التي تحرص على أن تكون لسانا رسميا للإسلام، فتفرض النظر إليها بمعايير النظر إلى الإسلام ! والحقيقة غير ذلك على كل حال؛ إذ ما كل منتقد لهذه الحركات صاحب موقف عدائي أو سلبي من الإسلام: ففي المستشرقين كثيرون ـ نزهاء ـ ينصفون الإسلام ويلتزمون موقفا نقديا من الإسلاميين الحزبيين. وفي الباحثين العرب كثيرون يدافعون عن الإسلام ـ بصدق علمي وأخلاقي ـ ويعالنون الإسلاميين موقف الاعتراض والنقد، بل فيهم من يذهب إلى حيث يحتسب الحزبية الإسلامية ذات أثر عكسي على الإسلام وصورته ... الخ. وفي مجتمعاتنا العربية أغلبية مسلمة ومؤمنة، تصدق الرسالة، وتعتنق تعاليمها، ولا تشاطر التيارات الإسلامية آراءها ومواقفها. فليس من المشروع ـ إذا ـ احتساب هؤلاء جميعا في عداد من يتربصون بالإسلام الدوائر، فيكيدون له من خلال النيل من «سدنته» المعاصرين: التيارات السياسية الإسلامية !

من الثابت أننا لا نستطيع المصادقة على هذه الرواية الإسلامية الشائعة إلا بمشاطرة أهلها الاعتقاد بتماهيهم مع الإسلام: التماهي الكامل الذي لا يسوغ معه قول شيء من طرف

وقول سواه من الطرف الثاني ! ذلك أن الذهاب هذا المذهب يقتضي التسليم ـ سلفا ـ بأن الإسلام لا يقدم نفسه إلا من خلال «ممثلين» ـ عنه، وله، و ـ بالتالي ـ فإن هؤلاء «الممثلين» يحتكرون ـ دون ـ سواهم النطق باسمه ! وفي الظن أن الإيمان بذلك هو من نوع الإيمان بأن النبوة ممتدة في الزمان، أو أن «ولاية الفقيه» من أصول الدين ! ناهيك عن أنه إيمان يُهْدِرُ الفواصل والفوارق بين السماء والأرض، بين الوحي والتاريخ، بين الدين والمجتمع، فيعيد تعريف رسالة الإسلام على نحو جديد مختلف عما قدمت به نفسها في الميلاد.

لا شك لدينا في أن هذه الرواية الإسلامية عن التماهي بين حركات الإسلام الاحتجاجي المعاصرة وبين الإسلام تحتاج إلى نقد. وليس من شك في أن هذا النقد ينبغي أن يكون موضوعيا، فيتحاشى المهاترة السجالية اللفظية والمضاربة الايديولوجية، وأن يكون منصفا، فيعطي للتيار الإسلامي مستحقاته من الاعتراف بما نهض به من أدوار في الحقلين السياسي والاجتماعي. والقصد من هذا أننا نشدد على وجوب ممارسة نقد متوازن، بعيد عن النظرة العدمية، وهي ـ بكل أسف ـ سيدة الموقف في رؤية مسألة «الإسلام السياسي» لدى أغلب من تصدوا للتفكير في أوضاعه، وبعيد ـ أيضا ـ عن عقلية المداهنة والمحاباة التي اشتغل بها رهط من المثقفين آثر الانتصار للعلاقة السياسية بالإسلاميين على التحزب للحقيقة وللموضوعية في شأن لا يقبل التنازل تحت ضغط أية حاجة طارئة، لأنه يطال علاقة المجتمع الوطني بعقيدته وتراثه الديني.

لندع جانبا ـ إلى حين ـ مسألة المستحقات التي للتيار

الإسلامي على دارسه (الموضوعي)، ولنقف على فحوى تلك الرواية عن التماهي المزعوم فاحصين بعين النقد مَقُولَها الايديولوجي:

إن هذه الرواية لا تفعل أكثر من التوحيد القسري - وغير المشروع - بين النص (الديني) وبين الواقع التاريخي، فتفرض النظر إلى حركتهما الداخلية بوصفهما حركة واحدة، وتدفع - بالتالي - إلى التزام آداب الإصغاء لخطاب النص وخطاب التاريخ من حيث هما خطاب واحد أو أشبه ما يكون بالواحد ! ولسنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان سعة الفاصل بين النص والواقع، وخاصة بين الإسلام والتاريخ الإسلامي. ولقد تنبه الخطاب السفلي إلى ذلك مبكرا فشدد عليه أيما تشديد؛ ولم تكن إحالته المستمرة إلى «عهد السلف»: إسلام الأصول في العهدين النبوي والخليفي الراشد، إلا التعبير الأجلى عن إقامته الفيصل القاطع بين نصٍّ وتجربةٍ عُدًّا مرجعيَّيْن وبين تاريخ دمغ بكل أنواع الاتهام والتشهير على ما شهده من زيغ عن محجّة التعاليم. نحن لا نردد - طبعا - مفردات المقالة السلفية في هذا الباب، لكننا - بكل تأكيد - نقرأ فيها ما يفيد أنها وعت، على نحو ما من الأنحاء، الحاجة إلى أخذ ذلك الفارق بين النص المرجعي وبين الواقع في الحسبان .

إن أفكار التيار الإسلامي ليست وحيا يستوجب الإصغاء والتقديس. إنها مجرد آراء واجتهادات قابلة للأخذ والرد؛ وناقدها ليس في زمرة الكفرة اللجوجين والجاحدين، بل صاحب رأي أسوة بالإسلاميين. ومن يدعي غير ذلك يطلب لنفسه ما لم يطلبه حتى من خلفوا النبي(ص) على حكم جماعة المسلمين !

ثم لماذا نذهب بعيدا في هذا الاعتراض، تكفينا مطالعة هذه الأفكار التي يراد لها أن تكون عنوان الإسلام اليوم، والتي يراد لها أن تمتنع على أي نقد: هل هي أفكار واحدة، بل قل: هل أفلح التيار الإسلامي في بناء رأي واحد يدين به سائر الإسلاميين حتى يطلب من غيرهم أن يفعلوا الشيء نفسه ؟ نحن نعرف ـ على الأقل ـ أن الإسلاميين فرق ومذاهب وشيع متعددة، والخلافات المعتملة في أوساطهم أضخم من غيرها في تيارات عربية أخرى معاصرة. ومع أننا لا نحسب ذينك التنوع والاختلاف دليل ضعف وتفكك ـ كما يطلب لبعض آخر أن يرى الأمر ـ إلا أننا نحتج بهما دليلا على غياب الوحدة الفكرية (الوهمية) التي لا يستقيم أمر الرواية المزعومة ـ عن التماهي بين الإسلاميين والإسلام ـ بدونها ! نعم، إن التيار الإسلامي أقرب تيارات الفكر والسياسة ـ في البلاد العربية ـ إلى الإسلام بحكم نوع ثقافته ومرجعياته؛ ومع ذلك، فهو ـ في حساب المعرفة والواقع ـ ليس أكثر من **قارئ** في مدونة الإسلام. وهو ككل قارئ، يمارس فعل **تأويل** النصوص، والتأويل **اجتهاد**، والاجتهاد رأي، **والرأي غير مقدس**.

إلى هذه الملاحظة الاعتراضية تنضاف ثانية: إن الإسلام ـ بالتعريف ـ عقيدة، وثقافة، وحضارة، أما الحركات الإسلامية فهي حركات سياسية بلا زيادة ولا نقصان؛ وعليه، فالعلاقة لا تستقيم ـ منطقيا وواقعيا ـ بين الحدّيْن. بل نذهب أبعد من ذلك إلى القول إن هذه الحركات لا تشكل ـ بأي معنى من المعاني ـ امتدادا لمذاهب الفكر الإسلامي وتياراته، فلا مساهمة لها فعلية في التراكم الفقهي والفكري، لأنها لم تقدم نفسها بوصفها

مدارس معرفية جديدة، بل بحسبانها تيارات سياسية. ولو نحن قِسْنَا ـ مثلا ـ «مساهمتها الفكرية»، في القرن العشرين، بمساهمة الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، لاكتشفنا أن الفارق يمنع من القياس من كل الوجوه! وعلى ذلك، ليس يجوز حرق المسافة بين السياسة والدين، بين الحركات الإسلامية والإسلام، والزعم بتمثيل الأولى للثاني، لأن في ذلك تجاوزا صارخا لحقيقة الفاصل بين العقيدة والتاريخ.

لعلنا نلتمس لهذا الإصرار منا على وجوب إقامة الفارق بين النص (الوحي) والتاريخ (المسلمون) شرعيته من الحاجة إلى تجنيب الإسلام والمسلمين تبعات وعقابيل تلك المماهاة القسرية المزعومة بين الحدين. ولسنا نقول هذا من باب ادعاء الدفاع عن الإسلام من أجل الكيد للإسلاميين، بل من باب التنبيه إلى وجوب إدراك الحركات الإسلامية للحاجة إلى التعريف بنفسها تعريفا صريحا وصحيحا يرتفع به التباس علاقةٍ بالإسلام يعرف الإسلاميون، أكثر من غيرهم، أنها علاقة مصنوعة صناعة لخدمة السياسة لا لخدمة الدين! ونحسب أن هذا الإدراك مسؤولية دينية وأخلاقية عليهم الوفاء بها تجاه عقيدة لسنا نشك في أنهم أحرص العالَمين عليها.

أما التبعات، التي نخشى أن تلقى بنتائجها على الإسلام والمسلمين من العمل بفكرة المماهاة تلك، فهي ثلاث: **أولها** تحميل الإسلام ـ كعقيدة ـ أوزار أفعال غير راشدة قد تأتيها حركات «الإسلام السياسي» في غمرة انغماسها في معارك السلطة والسياسة. ولا نخال أحدا يجهل أن ثمة كثيرين جاهزون لتصيُّد أخطاء هذه الحركات للنيل من الإسلام وتأليب الرأي العام

ضده. وليس تقديمه ـ من قبل بعض الأوساط الغربية ـ بوصفه عقيدة معادية للتسامح والحرية، وداعية إلى العنف والشمولية، إلا واحدة من علامات ما يُبَيَّتُ له باستغلال هفوات الإسلاميين! **وثانيها** تحريف معنى الإسلام بتحويله من عقيدة للأمة جامعة إلى ايديولوجيا سياسية لفريق منها، مع ما يستتبعه ذلك من تكريس للشقاق والفُرْقَة والاستقطاب داخل الأمة الواحدة: التي صنعها الإسلام. أما **ثالثها**، فهو تكريس نظام كهنوتي يأباه الإسلام ويستشنعه لتعارضه مع جوهره التوحيدي، بحسبان تنصيب أية قوة ناطقة باسمه ضربا من ضروب العمل بالرهبانية. ولسنا نخال الإسلاميين غير معنيين بتجنيب الإسلام سائر هذه التبعات وغيرها.

قد يعترض معترض بالقول إن الفصل بين النص والتاريخ لعبة معرفية قد تستهوي المثقفين الأكاديميين، لكنها لا تقدم إمكانية فعلية أمام تمثُّلٍ صحيح للدين من زاوية حضوره التاريخي ووظيفته الاجتماعية. وغني عن البيان أن مثل هذا الاعتراض يصدر عن نظرة سوسيولوجية للمسألة الدينية لا ترى للنص الديني من قيمة إلا في تجليه الاجتماعي، باعتبار ذلك التجلي هو الشكل المادي الوحيد لتحقق الدين أو لوجوده التاريخي. أما الموضوعة التي تعبر عنها هذه الفكرة (السوسيولوجية) فهي: لا إسلام بدون مسلمين.

ومع أننا نعي القيمة المعرفية العالية لهذه المقاربة التي تستعمل أدوات علم الاجتماع الثقافي والسياسي، في تناولها المسألة الدينية، وقيمة العمل بموضوعة «لا إسلام بدون مسلمين» للتفكير في هذه المسألة، إلا أن لدينا عليها **ملاحظتين**:

أولهما أن العقيدة ـ أية عقيدة ـ صعيد مستقل عن نوع إدراك الناس لها، وعن نوع التزامهم بأحكامها، وهو ما يجعلها موجودة وجودا موضوعيا بمعزل عن المؤمنين بها، وإلا ما معنى أن يوجد الإسلام في وعي غير المسلمين (في الغرب مثلا)، وأن يشكل سؤالا إشكاليا لديهم ؟ **وثانيهما** أنه إذا صحت مقولة «لا إسلام بدون مسلمين» إلى حدّ، فإنه لا تصحّ مقولة «لا إسلام بدون إسلاميين»، وإلا هل بدأ اعتناق الإسلام مع ظهور الحركات السياسية الإسلامية ؟ ! وعليه، لا بد من إضفاء الكثير من النسبية على هذه المقاربة التي تُهْدِرُ الفاصل بين النص والتاريخ.

*

لا تغير هذه الملاحظة النقدية في شيء من شعورنا ـ الفكري والأخلاقي ـ بواجب الاعتراف للحركة الإسلامية المعاصرة بما نهضت به من أدوار كبيرة، وما قدمته من تضحيات عظيمة، في معركة الممانعة الاجتماعية والسياسية والثقافية، ضد الحيف والتهميش والقمع، ومن أجل صون هوية الأمة من التبديد، وتحرير الأرض من الاحتلال. وهي مساهمة توجتها قوة سياسية رئيسة في العشرين عاما الأخيرة، ورفعت من رصيد صورتها ومصداقيتها لدى الشعب.

- III -

في وسع المرء أن لا يشاطر الحركات الإسلامية مواقفها الفكرية في غير قضية من القضايا التي هي في حكم القضايا الخلافية. وفي وسعه أن يحتد في النقد وهو يقرأ في صفحات

مثالبها وهنّاتها: وهي كثيرة. بل إن من أوجب الواجبات عليه أن يعالنها الاعتراض على أي شطط أو غلو يَبْدر منها في غمرة اندفاعتها في معركة السياسة والسلطة، مما يمكن أن يرتد بوخيم التبعات على استقرار الاجتماع الوطني. ولكن، ليس في وسع أي منصف نزيه إلا أن يسجل ـ بموضوعية ـ ذلك الدور الاستنهاضي الكبير لمكامن القوة في المجتمع والأمة الذي نهضت به، فرفع من مستوى المدافعة والممانعة، في مناخ إحباط عام مطبق، وضَخَّ الحيوية في الحقلين الاجتماعي والسياسي استعادت به علاقات الصراع الداخلي بين المجتمع والسلطة بعض توازناتها المفقودة. وإذا كان لبعضٍ أن يمتنع عن رؤية ذلك، جاحدا هذا الدور بدعوى جنوح الأصوليين إلى العنف والتطرف وإلى تكفير مخالفيهم والمساهمة النشطة في إنتاج حال من الفتنة الداخلية، فإن ذلك إن صدق على بعض لا يصدق على آخر، و ـ بالتالي ـ فلا مبرر للتعميم بغير تمييز.

نقف ـ في معرض الحديث عن ذلك الدور الاستنهاضي ـ أمام رصيد هائل من المساهمات، لعلنا نصنفه إلى **أربعة أنواع** من المساهمات: مساهمة في تجديد الوعي الذاتي أو الوعي بالذات، ومساهمة في المسألة الوطنية، ثم مساهمة في المعركة الديمقراطية، و ـ أخيرا ـ مساهمة في إعادة صياغة العلاقة بين السياسة والدين:

لا يخامرنا الشك في أن التيار الإسلامي أعاد إلى مسائل الهوية والانبعاث الثقافي والحضاري موقعها في رهانات التغيير والتقدم، بعد أن أصابها ما أصابها من تراجع وتجاهل في أعقاب نكسة المشروع القومي العربي قبل ثلث قرن: وهو المشروع

الذي حملها وشدد عليها، وكانت من أولوياته، منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية، وخاصة منذ الحرب العالمية الثانية، في مواجهة تيارين فكريين وسياسيين قَدَّما الانطباع بأنهما يستصغران قيمتها، بل ويساهمان في وأدها إما باسم الانتماء إلى العصر، وتجاوز «التأخر» والقرون الوسطى، أو باسم الكونية والأممية وما في معنى ذلك! وإذا كان التيار الإسلامي ـ بهذا المعنى ـ قد ورث التيار القومي في تمتيع مسألة هوية الأمة وشخصيتها الحضارية بمركزية واضحة في سلم الأولويات الفكرية والبرنامجية، فهو أضاف إلى المسألة تلك بعدا دينيا لم يقف عنده التيار القومي طويلا، فكان ذلك سببا لتزويد الشعور الجمعيّ بهذه المسألة بطاقةٍ حية جديدة أنتجت تعبئة أكبر وفاعلية أقوى في مواجهة ما تَهَدَّدَ هوية المجتمع والأمة من أخطار.

من الثابت لدينا أن تشديد الحركة الإسلامية على مسائل الهوية: الدينية والثقافية والحضارية للأمة، مما هو فيه حكم الفعل الفكري الطبيعي والتلقائي لدى تيار تحكمه ـ فكريا ـ نزعة إحيائية، غير أن ذلك ليس سببا لتجاهل صلة ذلك التشديد تاريخيا بتحولات جرت في علاقة مجتمعاتنا وثقافتنا بالعالم الخارجي، وباستراتيجياته الثقافية الجديدة، خاصة في مجتمعات الغرب الأوربي والأمريكي. إذ ليس تفصيلا عاديا أن تصبح الثقافة سلاحا وهدفا في الصراع الكوني، وأن تتحقق ثورة في مجال الإعلام وصناعة الرأي، فتوجه آلتها الضخمة لتقوم بمهمة الإخضاع الايديولوجي والرمزي لـ«الأطراف»، وتوحيد الأذواق والمعايير والرموز توحيدا قسريا: عبر الصورة والبث الفضائي. وليس تفصيلا أن يرتفع سهم الإسلام في سوق الأعداء الجدد

للبشرية (= الغربية) بعد استسلام «العدو الشيوعي». . . الخ! ثم لم يكن تفصيلا جديدا أن تنشب حروب الدين والقومية في البلقان، والقوقاز، وشرق آسيا. . . الخ. وبكلمة، أتى ذلك التشديد على مسألة الهوية - من قبل التيار الإسلامي - يمثل استجابة تاريخية ناضجة لتحدي موضوعي حقيقي، و- بالتالي - فقد رفع من درجة انتباهها إلى الأشكال الجديدة التي بات يتخذها الصراع على الصعيد الكوني، بقدر ما أدخل إلى رصيد القوة الضعيف لدينا عناصر وإمكانيات وموارد على مستوى كبير من الأهمية والقيمة في التعبئة، وخاصة حينما يجري إتقان توظيفها: إن في المسعى إلى تنمية الوعي بالذات: ذات المجتمع والأمة (أي هويتهما)، أو في معركة تحسين مركزنا وموقعنا في الصراع العالمي.

لا تضاهي هذه المساهمة في الأهمية إلا مساهمة الحركة الإسلامية في المعركة الوطنية لتحرير التراب الوطني من الاحتلال؛ وهي - اليوم - رائدة بجميع المقاييس بعد انهيار تجربة حركة التحرر الوطني العربية: القومية واليسارية، وانضمام معظم قواها إلى محصلة الوضع العربي الرسمي، أو مصالحة بعضها مع العدو (منظمة التحرير الفلسطينية مثالا). ولعل الكفاح الوطني البطولي والرائع، الذي يخوضه «حزب الله»، و «حركة المقاومة الإسلامية» («حماس»)، ومنظمة «الجهاد الإسلامي»، ضد قوات الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان وفلسطين، العنوان الرسمي الأعرض لتلك المساهمة التي شددت على الثوابت الوطنية، رافضة المساومة عليها، وشددت على حق الكفاح المسلح لطرد الغزاة ورد العدوان ومدافعة النفس، مقدمة مثالا نادرا لإرادة

الممانعة ورفض الاستسلام لأحكام الهزيمة.

ومع أن هذه المساهمة نهلت من تجربة التحرر الوطني للثورة الفلسطينية، والثورة الجزائرية، وسائر حركة التحرر الوطني العربية المعاصرة، وانتظمت تحت سقف خياراتها البرنامجية، واستعملت أسلحتها الكفاحية نفسها، إلا أنها أضافت إلى تراث حركة التحرر بعدا دينيا أغفلته الأولى؛ وهو بعد ثبت ـ بالتجربة ـ أنه عظيم النتائج على صعيد تعبئة وجدان ووعي الأمة بواجب الدفاع عن حقوقها بحسبانه واجبا شرعيا وليس وطنيا فحسب. وإذا كان من باب البداهة القول إن الخلفية الفكرية للحركة الإسلامية حَمَلَتْهَا ـ موضوعيا ـ على إسباغ الطابع الديني على النضال الوطني ضد الاحتلال، فأن طبيعة العدو نفسه منحت ذلك التكييف الديني للمسألة الوطنية شرعيته وقيمته، ذلك أن «إسرائيل» لم تتوقف ـ رغم ادعاءاتها القومية والعلمانية ـ عن تقديم نفسها بأنها دولة يهودية، قائمة على «الوعد الإلهي» «المقطوع» في أسفارها لـ «شعب الله المختار». . . الخ، و ـ بالتالي ـ أنهت العمل بأية استراتيجية أخرى لا تأخذ البعد الديني في الصراع في حسابات السياسة.

أما على جبهة النضال الديمقراطي في الوطن العربي، فلم تكن مساهمة الحركة الإسلامية قليلة الشأن، وخاصة في السنوات العشرين الأخيرة، وفي أعقاب المراجعة الفكرية التي أعادت النظر في تجربة «الإخوان المسلمين» (في الخمسينات والستينات)، وفي تجارب العنف السياسي التي أعقبتها في عقد السبعينات ومطلع الثمانينات، واستقرت (المراجعة نعني) على اختيار نهج النضال الديمقراطي عن طريق العمل في مؤسسات

المجتمع المدني، أو في مؤسسات الدولة، أو فيهما معا. وليس يهم ـ هنا ـ إن كانت تلك المراجعة أصيلة وصادقة، أم اضطرارية تكتيكية، لأننا في السياسة لا نحاكم النوايا والبواطن، بل الأفعال والممارسات، تماما كما لا نعرف إن كان المنزع الديمقراطي الراهن للقوميين والماركسيين عقيدة صادقة أم في جملة أحكام الضرورة!

لقد دفع الإسلاميون غرامات باهظة من حرياتهم، وحقوقهم، وكرامتهم، في سجون النظام العربي أسوة بغيرهم. ولذلك، من الطبيعي أن يعرفوا جيدا قيمة الحرية، وأن يحرصوا عليها ضد الكبت والقمع والطغيان. لكن الأهم أنهم إذ اختاروا أن يضووا في مجرى الكفاح الديمقراطي الواسع، أدخلوا إلى ساحة هذا المعترك قوة جماهيرية ضخمة ذات ثقل في ميزان القوة، و ـ بالتالي ـ فقد عززوا من رصيد هذا النضال، وحسنوا من حالة التوازن التي كانت دائما مختلة لصالح النخب الماسكة بالسلطة. وفي الظن أن هذا المتغير السياسي الإيجابي سوف يعيد تشكيل ملامح السياسة والصراع في مجتمعاتنا، وترشيد نزاعاتنا التي كثيرا ما حادت عن محجة السلم الأهلي، والتنافس الشريف، والمدافعة المشروعة، لتزج بالجميع في مغامرات كنا جميعا في غنى عنها.

وأخيرا لا نملك الحديث في مساهمات الحركة الإسلامية المعاصرة، في الوطن العربي، دون أن نعرج على دورها الكبير في إعادة صوغ علاقة السياسة بالدين في مجتمعاتنا؛ وهي علاقة لم تنقطع في تاريخنا العربي ـ الإسلامي، ولكنها ارْتَدَّتْ ـ في أحيان كثيرة ـ بالسلب على المجتمع والسياسة والدين، بسبب

الكيفيات التي تجلت فيها، وضاع معنى الإسلام في تضاعيف التباساتها! وإذا كان هذا الحكم يصدق على معظم تاريخ الإسلام: الوسيط منه والحديث، فهو يصدق أكثر على تاريخنا المعاصر حيث اختِيجَ إلى الدين أكثر وتزايد الطلب عليه في معركة السياسة والسلطة بما لا نظير له في سوابق الماضي!

لقد احتكرت النخب السياسية الحاكمة ـ في الوطن العربي ـ الإسلام على الرغم من الخلفية الثقافية غير الدينية لمعظمها، وبات الشأن الديني من مشمولات سلطتها، بل ملكيتها. ولم يكن هدفها من احتكار الدين سوى أمرين: منع غيرها من القوى الاجتماعية والسياسية من استثماره ضد النظام السياسي القائم، ثم الانفراد بتوظيفه سياسيا لمصلحة تكريس سلطتها، وتأبيد نظامها، وشرعنته أمام مجتمع مسلم. وليس لدينا من شك في أنها أحرزت نجاحات هائلة في تركيز تلك السلطة باسم الدين، بل في إفراغ الإسلام من محتواه الاجتماعي، وإعادة تقديمه في صورة عقيدة تدعو إلى الخنوع والخضوع لأولي الأمر، والاستسلام للقدر الذي لا راد له، والبحث عن الخلاص الفردي... الخ! وقد ساعدها على إحراز مثل ذلك النجاح وجود جهاز علمي وفقهي رسمي جاهز لأداء خدمة تسويق صورتها وشرعيتها لدى الجمهور، بل وجاهز للدفاع عن الإسلام بوصفه مجرد عقيدة إيمانية ترفض الزج بها في معترك الدنيا والمصالح، خشية فتنة تكون أشد من القتل! وهو ـ للأسف ـ كان الجهاز الفقهي الأقوى في تاريخ الإسلام، والناطق الرسمي باسمه بقوة أحكام الأمر الواقع القهري، وما زال يتمتع ـ حتى اليوم ـ بقوة كبيرة، وتُمَتِّعُهُ السلطة بما يفيض عن حاجته!

وضع قيام الحركة الإسلامية، وتوسعها الجماهيري، حدا لهذا الاحتكار الرسمي للدين، ودفع ـ حثيثا ـ نحو استعادة المجتمع والأمة سلطتهما على هذا الكنز الروحي المُصَادَر، وإلى «إعادة توزيعه» بوصفه حقا عاما وليس حقا «أَقْطَعَتْه» السماء لـ«أولي الأمر» منا! وقد فتح كسر الاحتكار ذاك الباب واسعا أمام تحقيق **هدفين** سياسيين مترابطين: **أولهما** الحد من قدرة السلطة على التصرف المطلق في الشأن الديني، بل على التماس وظيفته في التمكين السياسي لها؛ **وثانيهما** إعادة ضخ الحياة والحيوية في الوظيفة الاجتماعية والتحررية للإسلام بحسبانه سلاح المستضعفين في مواجهة الطغيان والاستضعاف. وفي الحالين، تلقت السلطة ضربة ذات نتائج استراتيجية وبالغة التأثير على توازنها السياسي. وربما كان ذلك سببا يفسر عصابها المتزايد في مواجهة «الخطر الأصولي»!

إن ما يُخْشَى منه ـ اليوم ـ أن يتحول نجاح الحركة الإسلامية في كسر احتكار السلطة للدين ـ في البلاد العربية المعاصرة ـ إلى مناسبة لتأسيس احتكار جديد مقابل لعقيدة الأمة، وثقافتها، والتصدر للنطق باسمها! وفي الظن أنها سوف تقترف خطيئة استراتيجية إن هي أعادت إنتاج ما ناضلت طويلا ضده في سعيها إلى إعادة تقويم العلاقة بين السياسة والإسلام؛ ذلك أنها ستقود إلى صناعة استقطاب اجتماعي جديد قد يهز استقرار الاجتماع الوطني؛ ويكفي أن قوى العنف والتكفير ـ الناشطة اليوم ـ تنافس الحركات الإسلامية العاقلة على احتكار «الرأسمال الديني» وعلى ادعاء تمثيل الإسلام، وما خفي أعظم!

*

واضح من السياق السابق أننا لا نجحد الحركة الإسلامية دورها، وحقها المشروع في الاعتراف بعظيم نتائج ذلك الدور؛ وهو الاعتراف الذي نأمل في أن يصبح جماعيا، وفي أن يتحلى المترددون ـ لأسباب مذهبية وسياسية صرف ـ بالشجاعة العلمية والنفسية، وبالنزاهة الأخلاقية، لتجاوز ترددهم ومكابرتهم، وممارسته اعترافا جهيرا ينتصر للحقيقة أولا، ويعيد بناء الوشائح والصلات مع هذا الموقع (الإسلامي) المتقدم في حلبة الممانعة الوطنية والاجتماعية ثانيا. . .

لكننا نريده اعترافا من نوع مختلف: نريده أن لا يكون محاباة ومداهنة، كما يحلو للبعض أن يفعل، بل مصحوبا بنقد صريح لمواطن العطب في تجربة هي تجربتنا جميعا وإن باعدت بيننا خيارات الفكر. والنقد ليس هدما في كل الأحوال، بل هو كثيرا ما يكون في جملة أدوات التصويب والتصحيح والترشيد وإعادة البناء. ولسنا نتردد في القول إن في تجربة الحركة الإسلامية، وفي فكرها، ما يستدعي ذلك النقد ويحمل عليه حملا، لأن الصمت عنه ـ في ما نقدّر ـ هو الشكل الآخر للكيد، ولو بشكل غير مباشر، للحركة الإسلامية! وهذا الكتاب محاولة أولى في ذلك النقد. . .

الرباط: 18 يناير 2000

الفصل الأول:

جدل الدين والدولة

مقدمة

يقدم المدافعون عن «الدولة العلمانية»، من المثقفين العرب أنفسهم ـ في مقالاتهم ـ بوصفهم دعاة تنوير عقلاني ضد القوى المعادية للعقل والحداثة ونواميس العصر (أو ضد «القوى الظلامية» كما يطيب لبعض منهم أن ينعتها)، و بوصفهم أصحاب رأيٍ حديث في شأن الدولة، وكيف يكون عليه أمرُها على مقتضى قواعد المدنية الحديثة، التي يذهل عن حقائقها ـ في ما يقولون ـ أولئك الذين يناصبونها العداء، ويحملون عليها بدعوى مجافاة الشرع والهوية والخصوصية، وأولاء من المنتسبين ـ في معظم عددهم ـ للتيارات الإسلامية: انتساب النصير، والمريد، والمحازب... الخ.

يكتفي بعضهم (العلمانيون) بالدفاع عن مقالته، والتماس وجوه الشرعية لها من نصوص يَسْتَفْتيها، وتتنزَّل عنده منزلة المراجع، أو من وقائع أولى تتراءى له من فرط حجتها، وعمومها، وشمولها سائر الوقائع الفرعية، نور المشكاة التي لا يخطئها بصير...، فيما ينتدب آخرون النفس للخروج من حال

الدعوة، والدفاع عن حجة المقالة، إلى رجم الخصوم بأوخم الألقاب والنعوت، ومدافعة موقفهم باقتحام قلاع الآخرين لنسف ركائز تماسكها. يشتغل الأولون بأدوات محترف البحث والنظر، دون أن تصفى نفوسهم من ضغائن مشاعر العنف الايديولوجي، فيما يحترف الآخرون المماحكة والسجال اللفظاني دون أن يعوزهم واضحُ الرأيِ في الاحتجاج به على من يجري الاحتجاج عليه.

والفريقان يذهبان ـ على تباين وسائل النظر والقول ـ إلى إبداء آي المباهاة بعزة النفس وقوة الشكيمة في قول ما يقولون في شأن الدولة، وما ينبغي أن يقوم عليه أمرها من الاستقامة على قواعد الدنيا، لا قواعد الدين، ومن اشتقاق مصادر الكينونة والشرعية من المواطنين، لا من الأنبياء والمرسلين. وهم إذ يدركون أن مساحة قولهم ضامرة ، صغيرة، في فضاء رحب اختصه «الفقهاء الجدد» لاحتكارهم دون حسيب، وأن خطابهم في عداد قول الصفوة المنبوذة من جمهور ذاهل عن غير قول «أصحاب الوقت»، يرتفع رأسمال الشجاعة التي يُبْدون ـ في أعينهم ـ فيغريهم أمره بطلب المزيد على مقتضى منطق الاستثمار والتحصيل . بل إن من أبعاضهم من تأخذه سِنَةٌ من وهم في النفس، فيختلط لديه في المدارك جَلَدُ الرسول مع مبدئية المثقف، حدا تنهار الفواصل فيه ـ أو تضيع ـ بين المسؤولية والرسالة، بين الباحث والداعية!

ومع أن أحدا لا يملك أن يجحد هذه القلة فائض الجرأة والشجاعة التي تَتَحَوَّز، في زمنٍ عَزَّتْ فيه أفعال الشجاعة، وانتصبت فيه مقاصل المُكَفِّرَة باحثة عن رؤوس فاجرة لقوم لا

يرعوون! إلا أن حال الشجاعة ـ هنا ـ مما ليس يُخْفِي ضعف القضية التي عليها يستوي فعل الشجاعة، وانتصابها (نعني القضية) على مقتضى عين المقدمات التي ينهض عليها صرح خطاب المخالفين (من أصحاب المقالات الإسلامية في شأن الدولة والدين)! وهذا مما يسوغ الاعتقاد بأن مجرد البناء على تلك المقدمات يكفي دليلا على أن النتائج ـ مهما اختلفت ـ مشوبة بالتباس الانتساب إلى غير منظومتها السياسية المفترضة: أعني المنظومة التي يدعيها أهل الفصل بين الدولة والدين (المنظومة السياسية الليبرالية الحديثة)! فالقائمون على رعاية هذا الفصل (بين الدولة والدين) لا يدركون بأن مدخل التفكير في الدولة الحديثة ـ هذا ـ ليس مدخلهم، ولن يتحصّلوا من ثمار السير في شعابه ما يعود بعظيم أو قليل الفوائد عليهم. وهم بالإصرار على واحديته كمدخل، إنما يزودون أهل الوصل بين الدولة والدين بما تتيسر به حال مناظرتهم، ويرتفع عنها عبء الحاجة إلى أخذ العلم الرصين بمقدمات التفكير في الدولة الحديثة: منظومة الأفكار السياسية الديموقراطية الحديثة على النحو الذي تبلورت فيه ـ وتطورت عليه ـ منذ ما نُعِتَ «عصر الأنوار» بعبارات أحكام القيمة. إن أهل الفصل يقرأون موضوعهم بعبارات لهم، ولكن في رحاب إشكالية ليست لهم!

لا تعتني هذه الملاحظة بأمر الحكم على قيمة أيٍّ من الخطابين: خطاب الفصل، وخطاب الوصل، بل يشغلها شأن منهجي صرف، هو بيان قصور خطاب العلمانيين عن تأسيس إشكالية في الدولة مستقلة عن خطاب الإسلاميين، بسبب ارتضائهم مقاربة المسألة من مدخل عقيدة الدولة، أو فلسفة

الدولة، لا من مدخل نظام تكوين، ونظام اشتغال الدولة. وهم بذلك، إذ يصادقون على سؤال الإشكالية ذاته (= ما العلاقة بين الدين والدولة؟) يسجلون على أنفسهم هزيمة منهجية ستظل تستنزفهم قبل أن يفلحوا في تأسيس إشكاليتهم النظرية في الدولة الحديثة!

*

يبدو هذا الجدل الدائر ـ اليوم ـ حول علاقة الدين والسياسة والدولة، في العالم العربي، كما لو كان جدلا فكريا أو ثقافيا بين فريقين من المثقفين: متمايزيْن في المقدمات والمنطلقات، ومختلفيْن في المنظومات الفكرية المرجعية. أطلقت عليهما أسماء عدة متنوعة من نوع العلمانيين والإسلاميين، أو الحداثيين والأصوليين، أو الديموقراطيين والشموليين... الخ. ويُغَذِّي هذا الاعتقاد ـ بالطبيعة الثقافية والفكرية لذلك الجدل ـ أن الذين يخوضون فيه هم مِمَّن في عداد المثقفين والباحثين من الطرفين، وقَلَّماَ تَدَخَّلَ فيه السياسيون أو الممارسون إلا لِمَامًا وفي مناسبات معلومة.

والحقيقة أن هذا الجدل **جدل سياسي**، في المقام الأول، حتى وإن تذرَّع بمقدمات ومفردات فكرية، أو خاض في أمره مثقفون. والملاحظة ـ هذه ـ لا تنطبق حصرا على ما يكتب وينشر من آراء في الصحافة، أو على ما يذاع في الناس في الخطب الدينية والسياسية من مواقف، بل هي تشمل ما يقع التعبير عنه في ميدان المناظرة الفكرية ذاتها: إنْ في صيغتها السجالية بين تيارات الوعي كافة، أو في صيغتها الجامعية

الأكاديمية. فسائر هذه التعبيرات الفكرية عن الموضوع ليس كافيا ـ بحال ـ للتغطية على طبيعته وخلفيته السياسيتين، أو للتغطية على المضمون السياسي للأفكار المعبَّر عنها «نظريا» من قبل المثقفين.

ودون حاجة إلى الدخول في كثير من التفاصيل لبيان تلك الخلفية السياسية لموضوع ذلك الجدل، نكتفي بالتذكير بأنه جدل يدور بين أطروحتين شديدتيْ الارتباط بالصراع السياسي وبرهانات السلطة لدى كل فريق: تذهب الأولى إلى الدفاع عن وجوب فك العلاقة بين الديني والسياسي، بين الدين والدولة، فتبحث لنفسها، في النصوص والتاريخ، عما تبرر به دعواها وتستحصل به الحجية والشرعية. فيما تذهب الثانية إلى وجوب الدفاع عن وحدة الديني و السياسي، الشريعة والدولة، ساعية ـ هي الأخرى ـ إلى التماس الأسانيد الشرعية والتاريخية لدعواها. لكنهما معا يتحركان على خلفية ـ وعلى قاعدة ـ شعارين ومطلبين سياسيين: **علمنة الدولة، وتطبيق الشريعة الإسلامية**. وهنا ـ بالذات ـ جوهرهما السياسي غير القابل للإخفاء. والمشكلة ـ ليست على ما نزعم ـ في الطبيعة السياسية لذلك الجدل حول الدين والدولة (أو السياسة عموما)، فهي طبيعةٌ طبيعية إن صح القول، وإنما المشكلة في عدم فهم ذلك الجدل بهذا المعنى وعلى هذا النحو، والاعتقاد ـ بالتالي ـ أنه قابل لحسم فكري! وهذا ـ للأسف ـ ما يراه كثيرون يستنزفون قواهم العقلية فيه بغير طائل!

يشبه هذا الجدل سابقاً له نشب عقب ما دُعِيَ في التاريخ العربي ـ الإسلامي الوسيط بـ «الفتنة الكبرى»، بعد مقتل الخليفة

عثمان بن عفان، ونشوب الصراع بين علي ومعاوية في «صفين» وما أعقب ذلك. كان جوهر الصراع سياسيا: الصراع على السلطة بين علي ـ ثم الحسين ـ ومعاوية، ومن ورائهم جميعا الصراع بين الهاشميين و الأمويين. لقد عبَّر ذلك الصراع عن نفسه سياسيا ودمويا ـ حينها ـ مثلما يعبر عن نفسه ـ اليوم ـ في الاحتراب اليومي العنيف بين «الدولة العلمانية» العربية والحركات «الأصولية»، لكنه عبَّر عن نفسه ـ في الشكل الخارجي له ـ فكريا وعقديا من خلال الفرق والمذاهب وعلم الكلام! ومثلما لا نستطيع ـ اليوم ـ أن نفهم الكثير مما يكتب حول موضوع الدولة والدين من قبل الإسلاميين والعلمانيين دون العودة به إلى جوهره السياسي: الصراع على السلطة، كذلك لا نستطيع أن نفهم الخلاف بين الخوارج والمرجئة والشيعة وغيرها حول الإيمان والفكر، والموقف الشرعي (= السياسي في الحقيقة) من «مرتكب الكبيرة»، إن لم نعد به إلى جوهره: الصراع على السلطة. لقد صَدَّرَتْ السياسة مشكلاتها إلى حقل الثقافة والفكر، بل هي استعارت هذا الحقل للتعبير عن نفسها. ومن المفيد لنا ـ نحن المعاصرين ـ أن نستفيد من درس الفرق والمذاهب، فلا نكرر الخطأ عَيْنَه: استنزاف الوعي في مشاكل لا تحلها إلا السياسة! من المفيد أن نستفيد من درس «الفتنة الكبرى» حتى لا نعيد إنتاج «فتنة فكرية» وحرب أهلية فكرية جديدة. . .

مفارقة الجدل في إشكالية الدين والسياسة

الجدل الذي يدور ـ في الفكر العربي المعاصر ـ تحت عنوان الموقف من الدعوة العلمانية، هو ـ في موضوعه ـ جدل

حول أنماط العلاقة بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة. يُكَنَّى بالعلمانيين كل أولئك الذين أبطلوا الصلة بين الحَدّين، وفَكُّوا الارتباط بينهما على أي مستوى من مستويات تمظهره الممكنة، على خَلْفية الافتراض أن المجال السياسي ـ والدولة منه ـ هو مجال زمني على وجه الطبيعة والضرورة: مجال يقع بناؤه بالتواضع على قواعد ومبادئ وضعية غير مفارقة أو متعالية. كما يُكَنَّى «بالأصوليين»، كل أولئك الذين يقرأون تلك العلاقة بوصفها علاقة تلازم وتماهي عَصِيَّةٍ على، بل ممتنعة عن، أيِّ لون من ألوان الفصل، على خَلْفية الافتراض أن السياسة باب من أبواب الشريعة وحرمة دينية ضد أي انتهاك وضعي. يذهب بعض الأوّلين ـ بل قل معظمهم ـ إلى وجوب إقامة الدولة على مقتضى العلمنة الشاملة، ويذهب بعض الأخيرين إلى وجوب تطبيق الشريعة السلامية، واعتبارها مصدر التشريع الوحيد، بل وإلى وجوب إقامة الدولة الإسلامية.

في هذا الجدل الصاخب نعثر على مفارقات مثيرة لدى الفريقين: يتحدث الأوّلون عن العلمانية وعن وجوب إقرار نظامها وكأننا نعيش في كنف الدولة الدينية على مثال دولة الكنيسة التي أوجبت قيام نقيضها في أوربا النهضة! ويتحدث الأخيرون عن وجوب إخضاع الدولة للدين وإقامتها على أركان الشريعة وكأننا أمام دولة علمانية حقيقية على مثال الدولة الحديثة في أوربا! تتغذى مفارقة الأولين من كونهم يَتَمَثَّلُون نموذجا مرجعيا خارجيا (= الدولة الحديثة في أوربا وفي فرنسا بالذات) من خلاله يفكرون في المجال السياسي العربي اليوم، دون الانتباه إلى خصائصه، أو إلى مكانة الدين في الحياة العامة.

وتتغذى عند الآخرين من كونهم يفكرون في مثال للدولة لم يتحقق حتى في الإسلام الأصل، ويتمثلون من خلاله المجال السياسي المعاصر. ولو أردنا أن نلخّص جوهر المفارقة لدى الفريقين، فإننا نقول إن كلا منهما يفكر في الصلة بين الدين والسياسة تفكيرا **لا تاريخيا**، فيذهب أحدهما إلى تصوُّرها علاقة انقطاع كامل، متجاهلا التاريخ المعاصر، فيما يذهب الثاني إلى اعتبارها علاقة اتصال كامل متجاهلا التاريخ الفعلي لتلك العلاقة في الماضي!

*

يمثل هذا الجدل مناسبة للتفكير في العلاقة بين المجال الديني والمجال السياسي في التجربة التاريخية للإسلام، وفي الوضع التاريخي المعاصر، بوصفه سبيلا إلى الوقوف على الفرضيتين اللتين تؤسّسان مواقف الفريقين: (الفرضية التي تقول بأن دولة الإسلام الأولى كانت دينية، والفرضية التي تقول بأن الدولة العربية الحديثة تحتاج إلى علمنة بسبب طبيعتها الثيولوجية)، للنظر إليهما من منظار واقع العلاقة الفعلي بين المجالين.

I ـ الإسلام والمجال السياسي: الأصول والتجربة التاريخية:

كيف تَشَكَّلَ المجال السياسي في الإسلام: بالتشريع الديني أم بالتراكم التاريخي: تراكم تجارب بناء هذا المجال؟ لا نبالغ حيث نقول إن الجواب عن هذا السؤال يرفع الكثير من الالتباسات التي تحيط بالموضوع، ويفتح الباب أمام إمكانية فهم الكثير من وقائع العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة

كما جرت، بعيدا عن مطالب السياسة اليوم.

1 ـ تكوين المجال السياسي الإسلامي:

في السعي إلى تقصي الأوجه التاريخية، والملابسات المختلفة، لتشكل مجال سياسي في

الإسلام، تطالعنا **ثلاث حقائق** رئيسَة: أن النصوص الدينية لم ترسم شكلا للنظام السياسي ولا حددت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين، وأن المرجع الوحيد الذي في حوزتنا للتعرف على كيفية تكوين المجال السياسي هو التجربة النبوية في «دولة» المدينة، وتجربة الخلافة الراشدة في ما بعد، ثم أن الدولة التي جرت إقامتها، على عهد النبي (ص) والخلفاء، لم تقم على أسس دينية بأيٍّ من المعاني التي تفهم من عبارة الدولة الدينية:

أ ـ في غياب تشريع ديني للمجال السياسي:

على ما يحفل به النص القرآني من تشريعات مختلفة للاجتماع الإسلامي في سائر تجلياته تقريبا، فإننا لا نعثر على شيء من ذلك في ما اختص بحقل المعاملات السياسية: إذ نلاحظ غيابا للتشريع في المجال السياسي. فما خلا النص «وأمرهم شورى بينهم»[1]، والأمر القرآني «وشاورهم في الأمر»[2]، لا نجد ثمة نصوصا تقطع بشكل النظام السياسي، أو بطبيعته، أو بالعلاقات فيه بين الحكام والمحكومين. ويمثل هذا

---

(1) سورة الشورى، الآية 38.

(2) سورة آل عمران، الآية 159.

الغياب لتشريع قرآني في المسألة السياسية واحداً من الأسباب التي هَيّأتْ مناخا للانقسام والصراعات الطاحنة، التي تغذت من غياب ضابط نصي مرجعي يؤول إليه أمر المختلفين على سبيل الاحتكام. لكن ذلك الغياب يمثل ـ أيضا ـ واحدا من الأسباب التي حَمَلَتْ على ممارسة فعل الاجتهاد لاجتراح نظم وقواعد وقوانين ليس منصوصا عليها. ويكفي دليلا على ذلك أن غياب ذلك التشريع لم يمنع المسلمين من إقامة دولة، ومن تَوْسِعَةِ جغرافيتها السياسية مع الفتوحات، ولا من تأسيس فقهٍ للسياسة واكب الدولة إياها بالتبرير والتسويغ والتنظير[3].

على أنه وإن لم يكن ذلك المجال السياسي الإسلامي قد تكون من خلال الوحي أو التشريع القرآني، إلا أنه سيخضع في تشكيله لعوامل أخرى لعب فيها العامل الديني (= النبوي تحديدا) دورا كبيرا أسبغ عليه طابعا قدسيا أحيانا، باعتباره ثمرة عمل نبوي، وجعله مرجعا لدى الفقهاء ولدى كل من فكر في المسألة السياسية من باب ارتباطها بالعقيدة.

ب ـ «دولة المدينة» أو المرجع النبوي:

يُعَوِّضُ عن غياب هذا التشريع القرآني للمجال السياسي الجهد النبوي الفعال في إرساء أسسِ دولةٍ للمسلمين، سيكون لها شأن في ما بعد، وستقوم باستكمال مهمة نشر رسالة الإسلام ـ بعد انقطاع الوحي ـ من خلال تجربة الفتوحات الناجحة التي

(3) ليس من شك في أن أهم ممثليه ومؤسسيه هو الماوردي. أنظر: أبو الحسن الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. دار الكتب العلمية، بيروت (دت).

خاصتها. بدأت هذه الدولة صغيرة وفتية في رقعة جغرافية متواضعة (المدينة ثم مكة والحجاز عامة في ما بعد)، غير أن الأسس التي أقيمت عليها، منذ البداية، سترسم هيكلها الإجمالي وستجري إعادة إنتاجها لاحقا مع تعديلات فرضها منطق تطور الاجتماع السياسي الإسلامي، في المقام الأول، وخاصة بعد اصطدام الدولة الفتية بنماذج الدولة لدى بيزنطة ولدى الساسانيين ـ حين تَوَسُّعِ جغرافيتها السياسية وفَيْضِها عن نطاق الجزيرة العربية ـ واضطرارها إلى التكيف مع نظم إدارية أَفْعَلَ وأعقد فرضها توسُّع نفوذ المسلمين في الأمصار.

أُسُسٌ ثلاثة ستكون مدماك هذه الدولة وقوامها، و ـ بالتالي ـ ستعزز فرصتها لاجتياز مخاض الولادة على نحو ناجح: **شخصية مؤسِّسها** النبي محمد (ص)، **واعتماد أدوات السياسة في ممارسة السلطة**، ثم **الانفتاح على نوع ما من التداول على الحكم**.

*

تَمَتَّع النبي (ص) **بكاريزما سياسية قوية** منذ بدأت الخطوات الأولى لمشروع دولته عقب الهجرة إلى المدينة، وخاصة بعد وقعة **الخندق**. وليس من شك في أن هالته كقائد سياسي تُعْزَى إلى كفاءته في إدارة السلطة، ونسج التحالفات، وإتقان الهجوم، بل حتى التراجع الإيجابي (على نحو ما حصل في **الحديبية**) . غير أنه لا سبيل إلى أن يتجاهل المرء أن شخصيته كنبي صنعت له شروط هالته السياسية، والأهم من ذلك أنها مكنته من أن يقدم للعرب ـ على الأقل ـ أول دولة حقيقية في تاريخ جزيرتهم، وأن **يحوّلهم من قبائل إلى أمة**. وغني عن البيان أن

ذلك لم يَسُغْ أَمْرُه إلا بفكرة **التوحيد**، التي كانت أساس دعوته، والتي برزت الحاجة، بالتدريج، إلى أن **تنتقل من الحيز الديني** (وحدانية الله والعبودية له) **إلى الحيّز السياسي** (السلطة أو الدولة الواحدة والولاء لها). ونحن نجد في الفارق بين **السُّوَر المكية والسُّوَر المدنية** ـ على مستوى الخطاب ـ ما يعزز ذلك: إذ نَحَتْ السُّوَر المدنية إلى تناول مسائل الاجتماع الإسلامي بصورة كثيفة ورئيسة، فيما كانت السّور المكية منصرفة إلى تجهيز وعي المخاطَبين بمنظومة من الأفكار العقائدية. إن كتابة تاريخ تكوين المجال السياسي الإسلامي تمتنع تماما بدون باستحضار ثقل ومركزية العامل النبوي في التمكين المادي لذلك التكوين، وذلك من خلال إسباغه الشخصي الشرعيةَ على سلطة سياسية مركزية لم تكن من تقاليد قبائل الجزيرة العربية، ولا كان يمكن إقناعهم بها لولا هذا الدور النبوي الشخصي المشار إليه. ومن النافل القول إن غياب تشريع قرآني للمسألة السياسية لم يخلق مشكلة كبيرة للمسلمين، وخاصة في مراحل التأسيس الأولى، وذلك **بسبب يُسْرِ انقيادهم إلى العمل بأحكام السّنَّة النبوية**، وهي من المصادر الأساس للتشريع. وعليه، فقد بات قيام سلطة سياسية مركزية من الأمور الشرعية المُسَلَّم بها، ولو من باب الاقتداء بسُنّة النبي وبما نهجه خلفه من الخلفاء الراشدين .

*

إلى هذا الأساس (= الكاريزما النبوية) يضاف أساس ثان من أسس «دولة النبوة» ـ كما أسماها هشام جعيط[4] ـ هو: **إنتاج**

---

(4) أنظر عرضه وتحليله الرائع للتجربة السياسية النبوية في: =

منظومة من الأفعال السياسية المستقلة عن الطهرانية الدينية، وتقع **في قلبها تقنيات سياسية ثلاث: الحرب** ، **والمفاوضة**، **والتنظيم الوضعي**، وقد جرى تجريبها جميعها، لِتُثْبِت فعاليتها الحاسمة في تمكين الدولة من التحقق، وفي فرض سيادتها وهيبتها على المدينة، فالحجاز، ثم - في ما بعد - على مجموع الجزيرة العربية:

بعد الهجرة إلى يثرب، ومحالفة الأنصار، نشأت الحاجة إلى تدبير شؤون هذه النواة التأسيسية لمجتمع إسلامي، و - معها - نشأت حاجات موازية لا تقبل الإرجاء: تأمين اقتصاد غذائي تتمالك به الجماعة الإسلامية المتكونة نفسها؛ تكوين قوة عسكرية ضاربة لتوفير الغنائم ولحماية مركز الدولة الإسلامية الفتية من الانهيار أمام قوة قريش الهائلة؛ إشهار الشوكة أمام الأعداء لحملهم على اعتبار جماعة المسلمين؛ تحقيق انتصارات محدودة تُعْلِي جانب المسلمين ويَلِينُ بها جانب المحايدين أو المترددين. . . الخ. وفي سبيل ذلك كله، لم يكن ثمة من محيد عن خوض الحرب **للحصول على القوت**، أو **للدفاع عن النفس** من الثأر، أو **لِتَوْسِعَةِ رقعة سلطة الإسلام**، أو **لإخماد الفتن**. ومنذ معركة **بدر** إلى **«حروب الردة»**، مرورا **بأُحُد**، **والخندق**، **وحنين**، **و تبوك**، باتت الحرب **وسيلة سياسية ضرورية لتحقيق أهداف الدولة بعد أن كانت المجادلة هي الوسيلة الأساس لتحقيق أهداف الدعوة**. وقد أضاف شرعية إلى الأخذ بالحرب والتوسل بها - تقنيةً أساساً لتحصيل الأهداف - ما كان من أمر قرآني

= Hichem DJAIT: **La grande discorde: religion et politique dans l'islam des origines**. Gallimard, Paris, 1989.

بوجوب إبداء الشدة على الناصبين عداءً لدعوة الإسلام لحملهم على أن يُضْوُوا إليه، أو أن يَفِيئُوا إلى سلطانه السياسي. وإذا كان الأمر يتعلق - في هذه الحال - بإشهار أمر الجهاد ضد من وقفوا موقف المناهضة والرفض من فكرة التوحيد (= الكفار والمشركون)، فإنه تَعَلَّقَ - أيضا - بنوعين آخرين من الإخضاع العسكري دُعِيَ المسلمون إلى القيام بهما: إخضاع القبائل اليهودية بالقوة الحربية: تصفية **بني قريضة** والسيطرة على **خيبر** بعد إجلاء **بني قينقاع وبني النظير** (وذلك قصد إمداد المسلمين بِغُنْم انْتُزِعَ منهم بالقوة)[5]، ثم إخضاع المناطق المرتدة عن الإسلام، بعد وفاة النبي (في عهد أبي بكر الصديق)، والرافضة لدفع الزكاة والصدقة. وعلى ذلك، تداخلت - في تضاعيف الأعمال الحربية - الأهداف المختلفة للسياسة والعمل السياسي: **تحصيل الولاء**، **تأمين المصالح الاقتصادية**، **فرض سيادة الدولة** وهيبتها، **توسيع النفوذ**. وفي الأحوال جميعا، تكفَّلت الصلة بين الدولة والدعوة، مثلما تَكَفَّلت الهيبة النبوية، بإضفاء رداء أخلاقي وديني على أعمال حربية في غاية الشدة، وإسباغ الشرعية عليها.

إلى جانب الحرب، كانت **المفاوضة** أسلوبا سياسيا معتبرا. وقد مارسها النبي (ص) في صورها ومناحيها الأربع: **المحالفة**، **والمساومة**، **والمخادعة**، **والتنازل**:

لقد عبر منحى **المحالفة** عن نفسه في جنوح النبي (ص) إلى

---

(5) نستقي سائر المعلومات عن التاريخ النبوي من:
ابن هشام: **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ شلبي. دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق- بيروت، 1996، أربعة أجزاء.

كسب أنصار لدعوته من خارج المجتمع المكّي: من يثرب (**الأوس والخزرج** الذين أمسوا أنصارا بعد الهجرة)، ثم في مد خيط المحالفة إلى أطراف المدينة مع قبيلة **جهينة**، حليفة الأنصار، وإلى قبائل أخرى ستمد المهاجرين والأنصار بآلاف المقاتلين مثل **مزينة**، **وخزاعة**، **وغفار**، **وسليم**، ولم تكن مكة قد استسلمت أمام حصار النبي وجيشه، المؤلف من نحو عشرة آلاف مقاتل، حتى اتسعت حلقة المحالفة لتشمل ـ بعد **قيس** و **تميم وأسد** ـ **قريش** نفسها ثم **ثقيف** في الطائف. لقد نما أسلوب المحالفة متساوقا مع أسلوب الحرب ومكمِّلا له: كل مشروع لخوض حرب جديدة يستدعي إبرام تحالفات سياسية، وكل محالفة جديدة تنشأ ثمرة لحرب نبوية ناجحة...

وككل ممارسة سياسية، كانت ممارسات قائد دولة المسلمين ملتزمة أحكام وموجبات **تدبير المصلحة**. وعليه، لم يتردد النبي (ص) في العمل بأسلوب **المساومة** مع الخصم لدفعه إلى الحياد، أو لكسب ولائه، أو لدفع مضرته. فعل ذلك مع قبيلة **غطفان** القوية ـ حليفة قريش ـ حين فَوَّتَ لها ثلث إنتاج واحة **المدينة** ـ التي كانت تطمع في السيطرة عليها ـ قصد فك ارتباطها بقريش، وتحييدها في الصراع الذي كان يشهد انعطافته مع وقعة الخندق الحاسمة. وفعل ذلك مع الزعامة القرشية، ممثلة في **أبي سفيان**، الذي تغاضى النبي (ص) ـ خلال فتح مكة ـ عن كل مواقفه المعادية للإسلام، حين أَمَّنَ الناس على أرواحهم إن هم دخلوا ـ بعد المسجد ـ «دار أبي سفيان»، ولم يكن ذلك منه إلا بهدف ترضيته وكسب جانبه وجانب قريش، وهو عين ما حصل وأفلح حين استسلمت مكة دون قتال ودخلت قريش الإسلام بعد ممانعة

شرسة جاوزت العقدين.

في تلازم مع أسلوب المساومة، جرى تجريب أسلوب **الخداع** مع ما يرافقه من نقض للالتزامات ونكث بالعقود المقطوعة. فقد كان السلوك السياسي النبوي على مستوى عال من الاستعداد للانتقال من حالة الوفاق الشفهي والمكتوب مع الخصوم إلى حالة النقض الكامل له عند أول فرصة تحين للتحلل من قيوده. وهو ما تم دون إعارة أي انتباه إلى ما تتمتع به العهود من حرمة في مجتمع قبلي مثل مجتمع الجزيرة العربية: فقد أَمَّنَ اليهود على مصالحهم وحقوقهم، لكنه دَمَّرَ كيان **بني قريضة** وأخضع **خيبر** إخضاعا كاملا، وأبرم هدنة مع قريش لمدة عشر سنوات، غير أنه لم تمر سنتان عليها حتى ضربت قوات المسلمين حصارها على مكة لتكسر شوكة قريش.

وأخيرا، جنح فعل **التنازل** السياسي إلى التعبير عن نفسه، في السلوك النبوي وفي سياسات دولة **المدينة**، من خلال التراجع عن أهداف الدعوة مؤقتا لحفظ كيان الدولة، ومن أجل دفع مَضَرَّةٍ لا يسمح ميزان القوى بدفعها بغير الإقدام على التنازل مهما كان ثمنه المعنوي. ولعل أعظم الشواهد على ذلك ما جرى في «**صلح الحديبية**» بين النبي (ص) وقريش، والذي لم يشاطره فيه بعض صحابته لاعتبارات «مبدئية». وقد ثبت ـ بالنتائج ـ أن موقف النبي (ص) ـ وهو موقف سياسي محسوب ـ كان أرجح من موقف بعض الصحابة المبدئي، خاصة موقف **عمر بن الخطاب**.

*

في موازاة لأسلوبي الحرب والديبلوماسية، قام أساس ثالث ـ تعلق بالتنظيم الداخلي لهيكل السلطة ولنظام اشتغالها السياسي ـ هو أسلوب **الشورى** بوصفها تقنية سياسية لممارسة السلطة: سلطة الدولة. ولقد تمتع هذا المبدأ بحُجِّية دينية كبيرة بسبب كونه أتى في صورة أمر قرآني للنبي(ص) وللمسلمين، ومن هنا قوته الإلزامية. وقد جرى إعمال هذه التقنية في تجربة السلطة النبوية في حالات مصيرية عديدة: تَعَلَّقَ أمرها بالحرب أو بالسلم، لكنها ستصبح ـ في ما بعد ـ الصيغة الرئيس لإخراج عملية تولية الخلفاء منذ إقرارها عقب اجتماع **«سقيفة بني ساعدة»** حتى اغتيال الإمام **علي بن أبي طالب**. وليس من شك في أن عملية التفاوض على اختيار خليفة للمسلمين ـ بين «أهل الحل والعقد» ـ خضعت لاعتبارات قبلية أحيانا، غير أنها مكّنت كيان الدولة من الاستمرار، وحققت حدّاً من التداول على السلطة بين نخبة الدولة: كبار الصحابة. ولم تبدأ فصول الصراع الطاحن على السلطة، والذي مزق لحمة الجماعة السياسية، إلا بعد أن جرى التخلي الصريح عنه في نظام الدولة الإسلامية.

ج ـ في الطابع «المدني» لدولة المدينة:

إن تحليلا لنظام الدولة ـ التي أسسها النبي (ص) في المدينة ـ يقطع بأنها كيان سياسي **قام**، منذ البدء، **على رابطة مدنية وليس على رابطة دينية**، أوقل قام على **«عصبية سياسية»** وليس على عصبية الدين. لقد كانت دولة المدينة، بهذا المعنى، **دولة «مواطنين»**، يجمعهم الانتساب إلى كيان اجتماعي ـ سياسي مشترك، **ولم تكن دولة المؤمنين حصرا**. والشاهد على ذلك ما

ورد في «دستور» هذه الدولة («الصحيفة»)[6]، حيث جرى «التعاقد» المكتوب بين محمد (ص) ـ والذين معه ـ وبين سائر الجماعات والملل المكونة للاجتماع السياسي في المدينة ولم يَجْرِ التمييز في هذا التعاقد بين مؤمن وغير مؤمن برسالة الإسلام: فالولاء ـ هنا ـ **ولاء سياسي مدني**، ولاء للدولة لا الدين.

ولقد أعيد إنتاج هذا المضمون المدني للدولة في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد دول السلالات (من الأمويين إلى العثمانيين): إذ ظلت الدولة دولة سائر رعاياها الذين يقدمون لها الولاء: مؤمنين كانوا أم غير مؤمنين. والشاهد على ذلك أن الدولة أَقَرَّتْ الاعتراف بملل أخرى وجماعات دينية أخرى، وبانتمائها إلى دولة الخلافة مقابل دفع ضريبة اقتصادية تعبيرا عن الانتماء والولاء. **وعلى ذلك، فإن مقولة الدولة الدينية لا تتمتع في تجربة الإسلام: إسلام الأصول، وإسلام ما بعد الخلافة الراشدة، بأي شكل من أشكال الشرعية**. إذ منذ الهجرة إلى المدينة، وبداية تكوُّن سلطة نبوية، تحققت أولى أشكال **استقلال المجال السياسي عن المجال الديني** في شكل فِعْلٍ نبويٍّ سياسيٍّ اعتمد الكفاءة الشخصية ـ في المقام الأول ـ أمام غياب كامل لنص شرعي، واعتمد أسلوب الاستشارة بوصفه شكلا من العمل بآراء واجتهادات رجال / بشر لا قداسة لهم إلا ما كان من امتياز صحبتهم للنبي (ص). وقد زاد الطابع المدني للدولة، و ـ معه ـ استقلال المجال السياسي عن المجال الديني، بعد انقطاع

---

(6) أنظر نص الصحيفة في المصدر السابق.

الوحي، ووفاة النبي (ص)، وباتت السياسة شأنا مفتوحا على الاجتهاد البشري.

*

تلك هي الملاحظات الثلاث المركزية التي في وسع القارئ في تاريخ لحظة تكوين المجال السياسي الإسلامي أن يسجلها. وهي ـ جميعها ـ تقطع بأن شكلا ما من أشكال التمايز بين السياسي والديني قد تحققت منذ بدايات تكوين ذلك المجال، وأنه لم يغير من طبيعته قيام النبي (ص) بدور مزدوج: تبليغ الوحي وإدارة السلطة في الآن نفسه. ويمكننا أن نضيف ـ هنا ـ أن تنمية حالة الانفصال بين السياسي والديني جرت بوتائر أسرع حينما انتقلت الخلافة إلى «ملك عضوض»، وبات الخليفة بعيدا عن أن يدعي الدور الديني الذي كان للنبي (ص)، و ـ بدرجة أقل ـ لصحابته، على الرغم من حاجته السياسية المستمرة للشرعية الدينية.

لقد حصلت تحولات هائلة في نظام المجال السياسي وسلطة الدولة، وفي أنماط الحكم وتقنيات التولية واختيار الحكام، منذ انصرمت حقبة الخلافة الراشدة. مع ذلك، لم تتعرض ثوابت النسق السياسي الإسلامي لتغيير جوهري، بل حوفظ عليها، وجرت إعادة إنتاجها، وخاصة ما تعلق منها بالمضمون الزمني للسلطة والنظام السياسي.

2 ـ إعادة إنتاج النسق السياسي الإسلامي:

الدولة التي أقامها الأمويون وطورها العباسيون، تنتمي من حيث البنية والهيكل الإداري إلى نموذج الدولة الامبراطورية،

على النمط الفارسي، الذي لم يعهده عرب الجزيرة و لا وجدوا له نظيرا في دولة الإسلام الأولى: دولة المدينة، حيث البساطة وغياب المراتبية في السلطة. غير أنها لا تنفصل ـ وبأية صورة ـ عن مشروع الدولة / الكيان السياسي في التجربة الإسلامية. فهي قد قامت باسم الإسلام (= الخلافة!)، ولهدف هو ـ فضلا عن تدبير شؤون أمة المسلمين ـ نشر دعوة الإسلام في أصقاع أبعد من مركز الدولة. ناهيك عن أن الذين بنوها خارج الجزيرة هم أنفسهم خريجو دولة المدينة ومن كبار بُناتها. ولامراء في أن هذه الدولة شهدت متغيرات في التكوين باعدت بين صيغتها المؤَسَّسِيَّة وبين صيغة دولة المدينة، ليس فقط على صعيد تَعَقُّدِ بنية السلطة فيها، وتضخُّم مؤسساتها، ونُمُوِّ علاقات التراتب داخلها فحسب، بل أيضا على صعيد بعض الأسس التي قامت عليها دولة المدينة: إذ افتقرت الدولة الأموية، ثم سليلاتها من الدول اللاحقة، إلى عنصر الكاريزما النبوية، الذي كان عاملا فعالا وحاسما في تكوين الدولة وانتزاع هيبتها من جماعة المنتسبين إليها. كما أبطلت العمل بمبدإ الشورى في إدارة الحكم وفي التولية مستعيضة عنه بنظام الوراثة. وإلى ذلك، تحوَّل الحكم إلى ملكية خاصة للعصبيات خلاف ما كان عليه أمره في بادئ أمره...، وسوى ذلك من علائم التغير التي طرأت عليها بفعل حقائق التراكم السياسي الجديدة بعد تعاظم موجات الفتح والاصطدام بمنظومات حكم أجنبية.

على أن هذه المتغيرات جرى تأصيلها بسرعة تكفي لعدم إشعار المسلمين بالفراغ: جرى إسباغ الشرعية الدينية على

الخلفاء من قبل المؤسسة الفقهية، بل وصل الأمر ـ أحيانا ـ إلى درجة تأليه السلطان السياسي وإحاطته بالقداسة ضمانا لصورة الدولة الوفية للإرث النبوي. كما جرى إدراج الوراثة السياسية لكرسي الخلافة ضمن نظام البيعة لإضفاء الشرعية الدينية عليها. وقد تكفل القمع المادي ـ في أحايين كثيرة ـ بانتزاع الاعتراف بهذه الدولة. غير أنه ـ في جميع الأحوال ـ لم تلغ هذه المتغيرات ثوابت دولة المدينة: **انفصال المجال السياسي عن المجال الديني في التكوين، واتصاله به في تحقيق الشرعية :**

استمر الانفصال بين المجالين متحققا من خلال نزوع السلطة إلى بناء آليات خاصة بها تتحدد بضرورات الاجتماع قبل إلزامات النص، على النحو نفسه الذي انبنت عليه. على أن حالة الانفصال تعمقت بفعل عوامل مستجدة منها غياب النبي (ص): الممثل الأعلى للعقيدة، وإبطال العمل بالشورى التي هي من صميم الشرع: مُعَبَّرا عنها في الأمر القرآني، ثم الحكم بما قضت به عصبية النسب لا عصبية الدين ، و ـ أخيرا ـ استعارة النظام السياسي والإداري غير «الإسلامي» وتكريسه صيغة رئيسة للدولة على ما فيه من غربة عن الفضاء الديني والقيمي للإسلام. ولقد نشأت ـ في موازاة لهذا الانفصال بين السياسي والديني ـ **ايديولوجيا تبريرية** التمست كل الذرائع للخلافة على ما كان لدى أصحابها (= الفقهاء) من شعور بزيغ الدولة عن جادة الدين. وكان لسان حال فقهاء دولة الخلافة أن الدولة من الضرورات التي توجبها الحاجة إلى اللحمة ضد الفتنة (وهي أشد من القتل)، وأن المسلمين ما عادوا مخيرين ـ أمام تحدي الانشقاق و الانهيار بين قبول دولة الخلفاء على علاّتها ـ وسوءاتها ـ وبين

تطويقها بالشروط الشرعية[7]... الخ. وهكذا اجتمعت كل الأسباب التي صنعت تنمية حالة التمايز والانفصال بين السياسي الديني، بين الممكن والواجب.

أما وجه الاتصال بين المجالين، فكان ـ في حقيقة أمره ـ شكليا إلى حد بعيد: دولة تحتاج إلى بناء شرعيتها أمام «مواطنيها»!، فتتوسل بالدين واسطة لذلك، وتجند الفقهاء لأداء دور الشرعية! ومن النافل القول إن الفارق عظيم بين الدولة الدينية ـ على مثال ما كان في أوربا العصر الوسيط ـ وبين دولة لا تجد من سبيل إلى إقرار شرعيتها إلا باستخدام الدين. إن الدين ـ هنا ـ ليس قواما للدولة، ولا مرجعا تشريعيا لها، إنه ليس أكثر من أداة وظيفية للاستعمال الايديولوجي الذي تتأتى به شرعنة السلطة السياسية. وهذا عين ما حصل في دول العرب الوسيطة، وما زال يحصل ـ بهذا القدر أو ذاك ـ في دول العرب الحديثة، فينجم عنه خلط في الوعي بين الدولة الدينية وبين استعمال الدين في بناء شرعية السلطة!

*

يتأتى من السياق السابق استنتاج جوهري في مجال الصلة بين السياسة والدين، في إسلام الأصول، كما في التجربة التاريخية للسياسة والدولة في العصر الإسلامي الوسيط، هو: **أن المجال السياسي الإسلامي تشكل مستقِلاً عن المجال الديني،**

(7) في هذا السياق، وليس في غيره، ينبغي قراءة موضوعات الماوردي، والغزالي، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية...، حول الإمامة والسياسة الشرعية.

بسبب غياب تشريع قرآني له، وكان ثمرة اجتهاد بشري يتراتب في سلم القيمة تنازليا من النبي (ص)، إلى الخلفاء الراشدين، إلى خلفاء السلالات، إلى الفقهاء وكتاب الآداب السلطانية. ويترتب عن ذلك القول إن التاريخ الإسلامي لم يشهد ـ في أي من لحظاته ـ شكلا من أشكال الدولة الدينية على النحو الذي شهدته أوربا الوسيطة المسيحية، وهذا مما لا يغير منه أن الرسول (ص) هو من بَنَى الدولة وأقام أركانها، أو أن السلطة كانت في حاجة دائمة إلى الشرعية الدينية. ذلك أن النبي (ص) لم يفعل سوى أنه التزم بالأمر القرآني «وأمرهم شورى بينهم»، فجعل ميدان السياسة مفتوحا للاجتهاد، مع ما في أي اجتهاد من إصابة أو سوء نظر؛ كما أن سائر خلفاء المسلمين حكموا بما اقتضته المصالح المادية، ودون مرجع نصي إلا ما كان من حاجتهم إلى إسباغ الشرعية الدينية على سلطتهم: والفارق كبير بين أن تكون الدولة دولة دينية، وبين أن تحتاج السلطة إلى شرعنة نفسها بالدين. ولعل هذا الاستنتاج يكفي كي يضع أكثر من استفهام على الدعوة المعاصرة إلى بناء «الدولة الإسلامية»، من حيث هو يرفع عنها شرعية التذرع بالدين... و ـ بالذات ـ بإسلام الأصول.

II ـ في مغالاة القول العلماني:

في مقابل الفكرة التي تدعو إلى إحكام ربط الصلة بين الدين والدولة، والتي تذهب ـ في المطاف الأخير ـ إلى القول بوجوب إقامة «الدولة الإسلامية»، ثمة مغالاة في وعي العلاقة بين الحدَّين (الدين والسياسة)، يذهب أصحابها إلى وجوب

علمنة الدولة، على المثال الحديث، بإخراج السياسي من الديني، وتصفية أي مظهر من مظاهر حضوره[8]. وإذا نحن تساءلنا عن الأسباب العميقة التي تؤسس خلفية هذه المقالة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، لوجدنا أن من بينها شعورا ضمنيا بأن الدولة في البلاد العربية ما زالت تقوم - في كثير من عناصر وجودها - على الدين. نعم، قلما جرؤ بعض التأليف العلماني العربي على المجاهرة باعتقاده في أن الدولة العربية ذات طابع ديني، غير أن أغلبه يميل إلى القول إنها لم تقطع مع حضور الدين فيها، وأنه ما برحت تحتفظ له بدور ذي شأن في تدبير السياسة. وعموما، تضخّم الهاجس العلماني، لدى أصحابه، مع صعود الحركات **الصحوية** ومجاهرتها بالرغبة في إعادة إخضاع السياسي للديني. وهكذا لم تعد العلمانية تعني لديهم فصل الدولة عن الدين فحسب، بل - أيضا - منع تشكيل أحزاب سياسية على أساس ديني، أو منع استعمال الدين في الصراع السياسي. بل إن بعضا من العلمانيين العرب لم يعد يتحرج في التنظير لوجوب محالفة السلطة القائمة لكف «أذى» «الخطر الإسلامي» الصاعد. . . الخ!

بعيدا عن أية مساجلة مع غلاة الموقف العلمانوي، ثمة سؤالان يستحقان التفكير بهدوء، **أولهما**: هل إن قوام الدولة العربية القائمة، اليوم، قوام ديني يبرر تشديد المطالبة بعلمنتها؟ **وثانيهما**: هل من المشروع إبطال أية صلة بين الدين والسياسة،

---

(8) أنظر أكبر مرافعة فكرية معاصرة عن هذه الأطروحة في:

عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

بين الدولة والدين، ومنع استخدام الدين في الصراع السياسي؟

1 ـ في لا دينية الدولة العربية الحديثة:

من النافل القول إن شعار العلمنة لا يبرر شرعيته ـ لدى المنادين به ـ إلا بافتراض أصحابه أن نظام الدولة محكوم بنظام الدين أو بمرجعيته؛ وهذا مما نخالفهم الرأي فيه. إذ على الرغم من كل الطقوس الدينية التي تجري إحاطة أمور الدولة والسياسة الرسمية بها، إلا أن الدولة تتقوم على أسس مدنية ووضعية صرف، ولا يمثل حضور العامل الديني فيها شيئا كبيرا يبرر الاعتقاد بتبعية السياسي للديني، و ـ بالتالي ـ بالحاجة إلى علمنة تفصل بين مجاليهما.

نعم، ليس من شك في أن الدولة في البلاد العربية المعاصرة تحتفظ للدين ببعض أشكال الحضور. وليس من شك في أن ذلك الحضور ليس شكليا فقط، ولا يتعلق بطقوس السلطة فقط، بل هو أوسع من ذلك بكثير، ويجد تعبيره في القوانين والوقائع: إذ يجري النص الدستوري ـ في معظم البلاد العربية ـ على أن الإسلام هو دين الدولة؛ وتذهب دساتير عربية إلى النص على أن الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع (فيما يكتفي بعضها الآخر بالنص على أنها من مصادر التشريع)؛ كما يتكرس في كل الدول العربية نظام الأحوال الشخصية المستمد من الدين، مع غيبة شبه كلية لنظام مدني في هذا المجال؛ وبالمثل، يجري تكريس استقلالية التعليم الديني عن برنامج التعليم الوطني في أغلب البلاد العربية، ناهيك عن إدخال المواد الدينية في النظام التعليمي الحديث بمختلف أطواره

وأسلاكه؛ مثلما تجري رعاية نظام الأوقاف الإسلامية من قبل الدولة، فضلا عن اعتماد دول عربية عديدة لنظام الفتيا (= الإفتاء) وتنصيب مفتي رئيس للدولة، يُعْتَمَدُ مرجعا دينيا في ما يعرض للدولة من قضايا تحتاج إلى «نظر الدين»... الخ.

،،، كل ذلك صحيح، إلا أن شيئا منه لا يبرر الاعتقاد بأن قوام الدولة ديني. ذلك أن نظمها التشريعية المعتمدة نُظُمٌ وضعية، مستمدة من القانون المدني الحديث، ومعظمها موروث عن دولة الاحتلال، أو مكيَّف مع النظم المرجعية التشريعية للدول الحديثة. وإذا كان ذلك واضحا في النظام القضائي ومدونة التشريعات المدنية والسياسية، فهو أوضح ما يكون في النظم التجارية والجبائية والمالية والمصرفية: حيث التبني الكامل للمرجع التشريعي الحديث، والانفصال الكامل عن «النظم الشرعية». وليس الجدال الدائر ـ اليوم ـ حول «البنوك الإسلامية»، وحول الطابع الرِّبَوِيّ للنظام المالي السائد، إلا مثالا للشعور الطاغي بغربة نظام الدولة ـ ونظام المعاش فيها ـ عن «الأصول» الإسلامية. فمن أين يأتي الالتباس إذا؟

قد يكون جنوح السلطة إلى استعمال الدين ـ بكثافة أحيانا ـ في وجه خصومها العلمانيين، في خلفية اعتقاد البعض في الطابع الديني للدولة؛ غير أننا نكرر ـ هنا ـ ما قلناه سابقا من أن ثمة فارقا كبيرا ـ ونوعيا ـ في الطبيعة بين الدولة الدينية وبين الدولة التي تعتمد النخب الحاكمة فيها الدين وسيلة لصناعة بعض مصادر الشرعية لديها. فالأولى لا تفعل سوى أن تحكم بما قضت به شرائع الدين، أو أحكام المؤسسة الدينية، على مثال دولة الكنيسة في القرون الوسطى المسيحية؛ أما الثانية، فقد تقيم

أركان السياسة على أسس زمنية صرف ـ حال الدولة العربية ـ فيما هي تستجير بالدين طمعا في إسباغ الشرعية على نفسها، من باب الشعور بالحاجة إلى مثل ذلك النمط من الشرعية في مجتمع متدين، أو في مجتمع ما تزال العقيدة تمثل فيه مرجعا معياريا لقياس الأشياء، مثل المجتمع العربي. هذا يقودنا إلى التساؤل عن مدى شرعية لجوء السياسة إلى الدين، وعن مدى تمكينه الديني من التحكم في السياسي وإخضاعه لنظامه.

2 ـ في وظيفية الديني في الاشتغال السياسي:

يبدو استغراب بعض العلمانيين العرب لاستثمار المقدس في السياسة، أي لاستعمال الرأسمال الرمزي الديني في الحقل السياسي، أمرا مستغربا! فلم يكن الديني لينفصل يوما ـ في سائر التجارب التاريخية ـ عن السياسي؛ ولا يتعلق الأمر في هذا بالحقبة الوسيطة التي قام فيها نموذج الدولة الدينية، أو جنحت فيها الممارسة السياسية للتعبير عن نفسها في المناظرة اللاهوتية، من النمط اليعقوبي ـ النسطوري (المسيحي)، أو الكلامي المعتزلي ـ الأشعري (الإسلامي)، أو التعبير عن نفسها في صورة فرق دينية وصوفية تتصارع على السلطة من خلال ـ وبواسطة ـ الصراع على تأويل ـ واحتكار تأويل ـ النص المقدس. . . ، فحسب، بل هو يتعلق بالعهد الحديث أيضا: عهد العلمنة والدولة الحديثة: إذ استمر الديني ـ على الرغم من كل مظاهر تحييده في الصراعات السياسية ـ يمثل لاعبا كبيرا في ميدان تلك الصراعات، أحيانا بصورة مباشرة وصريحة، وأحيانا في أشكال ملفوفة ملتوية.

إذا افترضنا ـ جدلا ـ أن استمرار تأثير العامل الديني في مجال السياسة والصراع السياسي هو سمة من سمات مجتمع متأخر، وعهدة ذلك على المقالة العلمانية؛ وإذا افترضنا ـ في امتداد ذلك ـ أن النجاح في إنجاز فصل بينهما، وبالتالي إعادة تأسيس العلاقات السياسية خارج أية سلطة مرجعية للدين، رَهْنٌ بما يمكن تحقيقه على صعيد تحديث البنى الاجتماعية، والسياسية، والثقافية، من تقدم (والعهدة دائما على عقيدة العلمانويين)، فكيف لنا من تفسير لذلك الازدهار الكبير للفكرة الدينية في الحياة السياسية في الدول الحديثة الأكثر تقدما في الغرب: كيف نفسر أنه ما زال في وسع الأحزاب الديمقراطية المسيحية أن تفرض هيمنتها السياسية في بعض البلاد الأوربية المتقدمة ، مثل ألمانيا وإيطاليا، بل وأن تستحصل رضا الشعب في المنافسة الانتخابية فَتَسْتَلِمَ السلطة في دول بلغت عراقة علمانيتها كل مبلغ. وكيف لنا أن نفسر نجاح المؤسسة الدينية المهزومة ـ قبل قرون ـ في المعركة العلمانية (= نعني الكنيسة) في إلحاق هزيمة تاريخية نكراء بالنظام الشيوعي في بولونيا. ثم كيف نفسر سطوة الكنيسة البروتيستانتية على أوربا الشمالية وبريطانيا والولايات المتحدة، وسطوة الفاتيكان على أوربا الجنوبية والقسم الأعظم من نصارى «المسيحية الشرقية» (الذين يُنْظَرُ إليهم نظرة تميز واعتبار في المجتمع العربي)؟

لا شيء يستحق أن يقال ـ أمام هذه الوقائع وأمام الكثير مما هو في حكمها ـ سوى أن الديني ما زال قادرا على أن يكون فاعلا كبيرا في تفاصيل السياسة ويومياتها. وعليه، يرتفع أي سبب للاستفهام حول مبرر استمرار تأثيره في مجال السياسة،

ليرتفع ـ معه ـ كل افتراض زائف بأن توظيف المقدس في العمل السياسي، على مثال ما تفعله «الحركات الأصولية»، يمثل حالة شاذة تستنهض فعل الاحتجاج العلماني وتسوّغه!

*

نحن في الحالين معا ـ في حال الفكرة الإسلامية وفي حال الفكرة العلمانية عن العلاقة بين السياسي والديني ـ أمام حقيقة معرفية ذات اعتبار: إن جدل الفريقين في موضوع العلاقة تلك جدل ايديولوجي بامتياز. إنه يتحاشى قراءة تلك العلاقة على نحو ما هي عليه اليوم، وعلى نحو ما كان عليه أمرها أمس، لينصرف إلى قراءتها على نحو «ما ينبغي» أن تكون عليه، مغامرا ـ بذلك ـ بإخضاعها إلى مطالب السياسة، وإلى مطالب التجييش والتعبئة النفسيين لجمهور الفريقين في المرحلة الراهنة! والمشكلة، اليوم، ليست فقط في أن هذا النوع من الجدل عقيم ويجانب جادة المقاربة العلمية المطلوبة لقضية في غاية الحساسية والخطورة، مثل هذه القضية، بل أيضا ـ وأساسا ـ يهدد بتزويد الناس (= جمهور الفريقين على نحو خاص) بالطاقة الكافية للإفناء المتبادل في معركة هي ـ بالتعريف ـ معركة السلطة. ولأن السلطة ـ مثلها مثل النفس ـ أَمَّارَةٌ بالسوء، فإن طالبيها يهون عليهم أن يركبوا السوء من أجلها!

الفصل الثاني:

الاجتهاد والبدعة

1 ـ الإسلام بين فرضية الانغلاق وفرضية الاجتهاد

سيكون من قبيل التجني وسوء النية احتساب الفكر الإسلامي فكرا عقائديا، محافظا، يدعو إلى تقديس المسلمات والحقائق الجاهزة، والاكتفاء بها، مناهضا التجديد والتطور والتأقلم مع متغيرات التاريخ. ربما نشأ مثل هذا الانطباع عن جهل بالإسلام: عقيدة، حضارة، وتاريخا فكريا؛ وهو ـ للحقيقة ـ جهل يزحف في الكثير من النصوص المعنية ـ عناية ايديولوجية ـ بتناول الموضوع (وأكثرها ـ للأسف ـ نصوص عرب مسلمين لا نصوص مستشرقين!). وربما نشأ عن معاينة حالات معلومة انبرى فيها بعض الخطاب الإسلامي ـ الكلاسيكي: والحديث خاصة ـ للتعبير عن فكرة الانغلاق، لأسباب تاريخية مختلفة دعته إلى تغليب الدفاع عن الثوابت على الانتباه إلى أحكام المتغيرات، وعلى العناية بها عنايته بالأولى. وربما نشأ عن الرغبة في بناء قراءة ايديولوجية للإسلام، واعية لمقاصدها سلفا، وهادفة إلى تعميم صورة غير حضارية، ولا طيبة، عنه: نظرة محكومة بروح الحقد، والانتقام أو موظفة لأداء خدمات سياسية

معاصرة ضد عالم الإسلام، وشعوبه، وثقافته!...

في كل حال، لا تمثل هذه النظرة ـ كائنة ما كانت الخلفيات التي عنها تصدر ـ إلا شكلا من أشكال الوعي الانتقائي الناقص بالإسلام: عقيدة، وحضارة، وثقافة. وهي، لذلك السبب، لا تملك أن تقدم معرفة موضوعية به، ولا أن تشكل مقالة فكرية جديرة بأن تكون طرفا في حوار علمي حقيقي. إنها تستطيع أن تزوّد الناقمين على الإسلام ـ وعلى الحركات الإسلامية المعاصرة ـ بما يحتاجون إليه من «مادة فكرية»، تسعفهم بالسجال الايديولوجي والمهاترة اللفظية، ضد خصومهم (= الإسلاميين)، غير أنها ـ قطعا ـ لا تقدم إمكانية حقيقية لتطوير مناظرة علمية: مطلوبة اليوم ـ وأكثر من أي وقت مضى ـ حول الإسلام، وحول الأدوار التي يمكن أن ينهض بها لتحقيق آمال وتطلعات الشعوب والأمم التي تدين به، ولإنجاز حوار حضاري خصب يستفيد منه الاستقرار والسلم للبشرية المعاصرة.

ولعلنا لا نضيف جديدا، كما لا نَتَزَيَّد أو نبالغ، حين نقول إن الإسلام ـ كما العقل الإسلامي ـ أقر بالتطور، والتحول، واحتسبه ناموسا في الوجود. ورَتَّب على الإقرار به قاعدة فكرية تناسبه، هي: وجوب العمل بمبدإ **التجديد**، والتأقلم، بقاعدة صرح بها هي: **الاجتهاد**. تشهد على ذلك النصوص المرجعية للإسلام (قرآنا وحديثا)، مثلما تشهد عليه التجربة التاريخية: الحضارية ـ الثقافية (العربية ـ الإسلامية) في العهدين الوسيط والحديث. نعم، ثمة نصوص قطعية ـ ثابتة ـ في الإسلام تمثل جوهرا مطلقا، ذا إلزامية لا محدودة في المكان والزمان، وعصيَّة ـ مثل كل عقيدة ودين ـ على أحكام التغيير، والتعديل،

والمراجعة؛ من نوع النصوص المتعلقة بالأصول وأحكامها (الألوهية، والنبوة، واليوم الآخر)، أو المتعلقة بالأحكام الشرعية (وخاصة أحكام الحدود). . . ، أي مجمل ما جرى فيه التصريح بأحكام الأمر والنهي المحددة، والمحكمة لفظا على غير التباس أو اشتباه. غير أن الإسلام لم يقفل الأمر على هذه النصوص حصرا، بل أَوْسَعَ الهوامش والإمكانيات ـ على أعرض نطاق ـ أمام العقل والاجتهاد، داعيا المسلمين ـ بالأمر النصي الشرعي ـ إلى «الاعتبار» العقلي، والتدبر الفكري، لاجتراح حلول، ورؤى، وممكنات، لما يَعْرِضُ لأمور دنياهم من عوارض التغيير والتحول. ويكفي المرء ـ في هذا المعرض ـ أن يتذكر أن «الاجتهاد» قاعدة أصولية من قواعد الدين الإسلامي: بعد «امتناع» النص (القرآن والحديث) عن التصريح، وبعد استحالة أمر بلوغ الإجماع بين المسلمين. وعليه، حين يكون الاجتهاد أصلا، ينتفي الكثير من أسباب ـ أو مبررات ـ الشك في قابلية الإسلام للتشريع لفعل التأقلم وتسويغ إرادة التجديد لدى من ينتسبون إليه.

ومثلما تشهد النصوص الشرعية بذلك، يشهد التاريخ أيضا: تاريخ الاجتماع السياسي، وتاريخ الفكر الإسلامي. ولو اكتفينا بالتاريخ الفكري، لأمكننا أن نسجل حقيقتين على درجة عالية من الأهمية والدلالة: تتعلق أولاهما بالفقه الإسلامي، وأصوله، وتتعلق ثانيهما بالفلسفة الإسلامية. لقد نجح الفقه الإسلامي ـ مثلا ـ في أن يكون قطاعا متقدما من قطاعات التعبير عن فكرة الاجتهاد في الإسلام، مثلما نجح في أن يملأ فراغ النص الشرعي. وليس انقسامه إلى مذاهب أربعة سنية، وإلى مذهب

شيعي (جعفري) ـ على الرغم من كل دلالاته على صعيد الانقسام داخل بنية الجماعة الإسلامية ـ إلا التعبير الأجلى عن فاعلية آلية الاجتهاد، والاختلاف، في العقل الإسلامي. وهي آلية غذَّتها لحظات الإنتاج الفقهي المتأخرة، مع ظاهرية ابن حزم، وفقه المقاصد عند الشاطبي، بأسباب جديدة دالة على حيوية المنزع الاجتهادي والعقلي في الفكر الإسلامي، وخاصة في هذا القطاع الأكثر ارتباطا فيه بالنص الشرعي: الفقه، وأصول الفقه. والأمر نفسه ينطبق على الفلسفة الإسلامية: لم تكن الفلسفة دخيلة على الإسلام ـ على نحو ما اعتقد الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» (ولأسباب خاصة لا فائدة للإسلام فيها) ـ بل كانت، بلغتنا المعاصرة، ذخيرة استراتيجية حية في حوزة الإسلام والعقل الإسلامي: لقد رفعت من درجة الاجتهاد فيه، وفتحته على آفاق أرحب، وضَخَّتْ الحيوية والروح التجريدية في موضوعاته النظرية، ووضعته على أعتاب الحوار مع ثقافات وحضارات أخرى، والأهم منه، أنها فعلت ذلك على قاعدة احترام فكري كامل للثوابت العقدية الكبرى للإسلام، وخاصة فيما ما بعد مرحلة فتوى التكفير التي أصدرها الغزالي. . . ، وهذا ـ على الأقل ـ مما يشهد به المشروع الفكري الكبير للفيلسوف العربي أبي الوليد بن رشد. . .

ومرة أخرى، سيكون من سوء الظن، أو من الجهل، وربما من قصور وعي بعضٍ من المسلمين، أن يُنظَر إلى الإسلام ـ وإلى الفكر الإسلامي ـ بفرضية أنه يلازم معنى المحافظة، والتحجر، والانغلاق، وأنه يجافي منطق التجديد، والتطور. فالاجتهاد فيه ليس فعلا عفوا، وليس «حادثة سير» فكرية، إنه

أصل فيه لا تقوم قائمة بغيره. بل نحن لا نملك أن ندرك ـ اليوم ـ سبب قدرة العقل الإسلامي على الصمود طويلا، وفي شروط تاريخية لم تكن دائما مناسبة، دون أخذ آلية الاجتهاد فيه في الحسبان، والأثر العظيم الذي كان لها في مَدِّهِ بأسباب ذلك الصمود.

2 ـ في أسباب كبوة الاجتهاد:

ذهب معظم مؤرخي الفكر الإسلامي، كما معظم الأصوليين (علماء أصول الدين نقصد)، إلى القول إن الاجتهاد ـ وهو قاعدة أصولية شرعية ـ تَعَرَّضَ للوأد في المراحل المتقدمة من العصر الإسلامي الوسيط، وأُغْلِقَ بابُه بعد وَسِيعِ مكان ومَدِيدِ زمان، ولم يبق منه إلا ما خلَّفه المجتهدون الأوائلَ، فيما انفسح المجال لثقافة الفروع، وكرت ـ فيها ـ سبحة المختصرات والشروح لتزحف معها، وفي امتدادها، معارف قاصرة: عن أصول الدين ومقاصد الشرع ذاهلة، وليتبوأ ـ بها ـ صغار الفقهاء مراتب «النصيحة» و«الفتيا»، مقدمين عن دينهم، في أعين المعارضين والأخصام: أكانوا من بني مِلَّتهم أو من «الأغراب»، صورة ليست تصلح لأن تدل عليه، أو لتشمله بالتعريف الذي يطابق ماهيته: على الأقل، تلك الماهية التي تَكَوَّنت في وعي مسلمين آخرين، ناصروا الاجتهاد في الإسلام وانتصروا لسلالته من الأوائل، وناصبوا فقهاء الفروع والمختصرات خصومة علمية احْتَدَّتْ لغتُها أحيانا لتبلغ التعنيف والتقريع والتشنيع . . .

والحق أن كثيرا من أولئك الذين يقفون ـ اليوم ـ موقف شك من قدرة الفكر الإسلامي على التجدد الذاتي وعلى التأقلم مع

متغيرات الواقع والعصر، إنما ينطلقون من ملاحظة هذه الحصيلة المعاصرة لذلك الفكر، التي ترث لحظات الكبوة والتداعي فيه، بل وتعبر عنها بمزيد من «الاجتهاد» في إبراز مواطن الضعف والهزال في تراثه! وهم حين يلحظون ذلك، يرتِّبُون عليه الاعتقاد بأن معروض اليوم من «بضاعة» العقل الإسلامي، هو نفسه معروض الأمس، وبأن الآلية الحاكمة فيه هي آلية مقاومة العقل والإبداع والتكيف الإيجابي مع الواقع! وإذا كان من اليسير لبعضٍ من إسلاميي اليوم أن يتهم الملاحظين أولئك بجهلهم للإسلام، وتاريخه الاجتهادي، والوقوف عند محطات من تراثه الفكري ممجوجة، للبناء عليها ضده، واحتسابها الكُلَّ والجُمَاع في مأثوره وتَرِكَتِهِ، فإن الأوْلَى بذلك البعض، المُتَّهِم، أن يوجِّه سهم الاتهام إلى أولئك الذين لم يَتَبَنّوا في تراث الفكر الإسلامي إلا لحظات الارتداد عن ثقافة الاجتهاد فيه، ولم يجدوا من سبيل إلى الإفصاح عن أنفسهم ـ وعقائدهم ـ إلا من خلال إعادة إنتاج أفكار الشراح والمختصرين الذين أنتجتهم أزمنة البؤس في الثقافة العربية ـ الإسلامية الوسيطة! قد أخطأ الذين هاجموا «الفروعية الإسلامية»: الحديثة والمعاصرة، فاحتسبوها أصولية إسلامية، ومنحوها ـ عن قلة دراية ـ صفةً تمثيليةً للعقل الإسلامي ليست ـ في شيء ـ مما يحق لها أن تدعيه لنفسها! لكن هؤلاء الذين تَنَطَّعوا لتمثيل تراث فكر الإسلام مما خلفته شروخ الفروع والحواشي والمختصرات، بدلا من بوابات الإنتاج والإبداع والاجتهاد، لم يأتوا مجرد الخطإ فحسب، بل اقترفوا خطيئة ليس يشفع لها غير العودة عنها إلى الرشد!

هجوم الشراح والمختصرين والفروعيين على الاجتهاد،

وإقفالهم بابه في العصر الوسيط، مما ليس يستحق تبريرا أو شفاعة، وخاصة حينما لا يكون في مكنته تسويغٌ شرعي من داخل نصوص الإسلام المرجعية، أو من داخل تجربة التراكم العقلي، والفقهي، الاجتهادي الممتد ـ تاريخيا ـ منذ انقطاع الوحي إلى انقطاع الاجتهاد! ومع ذلك، سيكون من قلة «الأدب العلمي» والوعي السوسيو ـ ثقافي أن يركن محلل الظاهرة هذه إلى التفسير السطحي السهل، القائل بضعف حس الاجتهاد لدى المتأخرين، وبدوره في النَّأْيِ بأنفسهم عن مَحَجَّة النظر الحصيف إلى أمور الدنيا والدين. ذلك أن هذا التفسير «المعرفي» غير تاريخي، أي لا ينتبه إلى جملة الشروط الموضوعية ـ القهرية ـ التي فرضت أحكامها على الفكر، وكيفت الأفكار والآراء على النحو الذي يستعصي فهمه دون استنطاق وقائع التاريخ. والمراد من القول هذا التشديدُ على أن الأَوْبَةَ إلى التاريخ، ويومياته، وحقائقه، هي سبيلنا الوحيد إلى العلم بالأسباب الحاملة على مثل ذلك الارتداد الذي لا يبرره شرع.

والتاريخ الذي نستنطقه، ونحتج به، على سبيل الفهم والتفسير، ينطق بالكثير الذي تَنْجَلِي به مُسْتَغْلِقَاتُ الحقيقة المعروضة على الاستفهام. وأول ما به ينطق من حقائق أن مجافاة خط الاجتهاد، والتزام موقع القابض على ظاهر النص بالنواجد ضد تأويل «طائش»، إنما دعت إليه أوضاع قاهرة، وحملت عليه متغيرات ممتنعة على الإنكار والتجاهل. وفي مُقَدَّم ذلك أن حضارة المسلمين، التي كانت حاضنة مادية: سياسيةَ واجتماعية، للاجتهاد والعقل والانفتاح، كانت تؤول إلى زوال تحت وطأة تحولات عصفت بها، وبوحدة الدولة والثقافة فيها:

منذ محنة «الفتنة الكبرى» وانشقاق الجماعة الإسلامية، إلى المحنة الأكبر التي أرخ لها انهيار إمبراطورية الإسلام، وانقسام السلطة إلى دول، فممالك . . . الخ! هل نستطيع أن نقرأ اليوم ـ مثلا ـ فكر أبي حامد **الغزالي**، وابن **تيمية**، وابن **قيم الجوزية**، بمعزل عما أصاب حضارة الإسلام، ودولة الإسلام، من صدع وشرخ، وَزَّعَهَا على بغداد «العباسية»، ومصر الفاطمية، والمغرب المرابطي، و أندلس بقايا الأمويين؟! وهل نستطيع أن نفهم «ظاهرية» **ابن حزم**، ونصيّته، ثم «انغلاقية» **الغزالي** ـ قبل ذلك ـ في «الرد على الباطنية»، وفي بيان «تهافت الفلاسفة» دون العودة إلى شروط تاريخية ضاغطة رفعت من قيمة رأسمال النص والثوابت في وجه التأويل والاجتهاد؟!

إن هذه «الشفاعة» المعرفية ضرورية لفهم ما جرى من وقائع فكرية ومعرفية. وهي ضرورية ـ مرة أخرى ـ للفهم والتفهم، لا للتبرير والتجويز (وإن كان فكر الشاطبي ـ مثلا ـ في غير حاجة إلى مثل ذلك التبرير، لأنه في عداد أعلى مراتب الجهد، والتهجُّد الفكري، والاجتهاد!). ولكن أليس يستحق الحَفَدَة والأخلاف ـ اليوم ـ ما يستحقه أجدادهم من الإنصاف والعدل في تقويم حصيلة فكرهم؟ ألم تعترضهم العوامل والعوائق نفسها التي اعترضت سابقيهم وفرضت عليهم ـ كالأولين ـ حذرا شديدا في ما يفيض عن منطوق النص ويدخل في دائرة ما اصطلح عليه ـ إسلاميا ـ بالاجتهاد؟!

نعم، إنهم يستحقون ذلك مع وقف التنفيذ، نعني: حتى يقيموا دليلا قويا على أنهم يحترمون الفارق الماهوي بين الاجتهاد والبدعة، فلا يحسبونهما مرادفان لمعنى واحد، أو ـ

بالأحرى ـ لا يتأولون الأول بمعنى الثانية!

3 ـ المجتهدون مُبْتَدِعَة في خطاب المُبَدِّعة!

يرث الفكر الإسلامي المعاصر عن سابقه الوسيط ذلك التوتّر الإشكالي الحاد بين الحقل الدلالي لمفهوم الاجتهاد، والحقل الدلالي لمفهوم البدعة، بسبب التباس الصلة بين المفهومين، ويُسْر رد معنى الواحد منهما إلى الآخر، بمناسبة أي نظر أيديولوجي في المسائل التي تستدعي العمل بالمفهومين، أو عُسْر بناء التمايزات والفواصل بينهما حين الانصراف إلى تأسيس مقالة عقلانية في الموضوع.

من الطبيعي أن يطرح الأصوليون (= علماء أصول الدين) على أنفسهم سؤال الاجتهاد، بحسبان هذا أصلاً من الأصول، ثم باعتبار الحاجة إلى مواكبة التحولات والمتغيرات ـ الطارئة بفعل الزمن ـ بالأحكام التي تعوِّض عن غياب النص الشرعي. غير أن الفكر الإسلامي الوسيط، وعلى الرغم من كل ما أبداه من إصرار شديد على التأقلم مع متغيرات الواقع بما يحفظ للنص الديني مرجعيته، لم يكن ليجد نفسه في حالة إرهاق فكري حاد تضغط على استعداده، أو تهز اطمئنانه واستقراره النفسي! وذلك لأنه كان يتعاطى مع «نوازل» طبيعية تقع في دائرة «الممكن الإسلامي»؛ نعني: تقع في مدار تاريخ فكري واجتماعي ـ عالمي محلي ـ لم يكن عصيًّا على المقاربة الإسلامية. تكفي ـ دلالة على ذلك ـ أن الفكر الإسلامي لم يجد كبير صعوبة (ما خلا في حالة أبي حامد الغزالي وبعض أضرابه) في الانتهال من التراث اليوناني، وهضمه، ثم تكييفه مع الثوابت العَقَدية

الإسلامية. وعلى ذلك، كان في وسع الفكر الإسلامي الوسيط أن يمارس الاجتهاد بوصفه طقسا فكريا طبيعيا، وأن لا ينتبه كثيرا إلى من يجحده تحت أي اسم.

لم يكن هذا حال الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. كانت ظروفه التاريخية والفكرية مختلفة اختلافا نوعيا: لم يعد أمام نوازل وحقائق جديدة تطرحها المجتمعات الإسلامية عليه، بل بات أمام حقائق تفرضها عليه مجتمعات وحضارات أخرى ألحقت به الهزيمة، وأضعفت مركزه ومرجعيته، وأدخلت مجتمعاته إلى دائرة حضارية: فكرية، واجتماعية، وقيمية، جديدة! وعليه، لم يعد الاجتهاد يقع ـ تلقائيا ـ في دائرة «الممكن الإسلامي» وإنهما أصبح مطلوبا منه أن يتعاطى مع الممتنع عساه يصير ممكنا أو في عداد ما قد يصبح ممكنا!

وكما تَعَرَّض الاجتهاد في العصر الوسيط إلى مقاومة، من القوى الفكرية المحافظة والنّصية، بتعِلّة أنه انحراف عن النص و ابتداع مستشنع مذموم، كذلك تَعَرَّض ـ في العصر الحديث ـ للتقولات نفسها. بل إن وضعه في هذه الحقبة بات أصعب بكثير، بسبب عوامل عدة: أولها أنه كان يبدو لمعارضيه ـ وهم يلاحظون مدى جهد الاجتهاديين للتكيف مع حقائق لا تنتمي بأي مقياس إلى الدائرة الثقافية والحضارية الإسلامية ـ فعلا يتجاوز الانحراف إلى المروق! وثانيها أن رجاله (المجتهدين) لم يكتفوا في اجتهادهم بمعارفهم الإسلامية فقط ـ شأن سابقيهم في العصر الوسيط ـ بل أدخلوا إلى منظومتهم الفكرية الإسلامية معطيات نظرية ومعرفية جديدة، مستقاة من ثقافة الغرب، وأوجدوا لها المسوّغات الشرعية التي من شأنها أن تؤصلها،

وترفع عنها تهمة الأفكار «الدخيلة» و «المستوردة»[1]. وثالثها أن فعل التحديث والكونية الجارفين للمجتمعات الإسلامية يستنهض نقيضه الفكري المقاوم (= المحافظ)، بمثل ما يفرز ـ بل قُلْ بأكثر ما يفرز ـ التعبير الإسلامي التجديدي المستجيب له، أو المتكيف مع أحكامه!

وعلى ذلك، ليس مستغربا أن تزدهر أفكار التبديع والتكفير، في بعض الخطاب الإسلامي المحافظ، وأن تتجاوز ـ في الحدة والعنف ـ ما كانت عليه سابقات لها في العصر الوسيط! ثم ليس مستغربا أن تترجم نفسها ـ ماديا ـ في أفعال سياسية هوجاء ضد المجتهدين أولئك: بحسبانهم ـ في خطاب التكفير ـ مبتدعة، ينشرون الضلالة في الناس باسم العقيدة! أما حاملنا على الاعتقاد بأن ذلك مما ليس يستغرب، فهو يقيننا بأن وعي الاجتهاد بوصفه بدعة لا يمكن أن يفضي بحامل ذلك الوعي إلا إلى امتشاق سلاح التكفير: إذ أَلَيْسَ «شر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»؟!

4 ـ في التباس الصلة بين الاجتهاد والبدعة

سيظل الخلاف بين الاجتهاد والبدعة، خلافا معرفيا في فهم النص والواقع، وفي وعي وظيفة العقل في المعرفة، وخاصة إزاء

---

(1) ذلك ما فعلته الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر، واستحق بعض رموزها عليه - مثل عبده و الكواكبي - نقدا حادا من الإسلاميين المعاصرين! أنظر مثالا لذلك في:
عبد السلام ياسين: **الإسلام والقومية العلمانية**. دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، ط 2، 1985. الفصل الأخير من الكتاب.

النص والواقع، المطلق والنسبي، الثابت والمتغير. وسيكون من العبث ـ تماما ـ أن ننتظر قولا حَيْسُومًا في هذا الجدل، أو في هذا التوتر الجدالي، بين المفهومين لصالح أحدهما... وعلى نحو قاطع! نعم، قد تَرْجَحُ الكفة لمفهوم على آخر، في لحظة ما من المعرفة والتاريخ، لكن ذلك الرجحان لن يكون ـ بكل تأكيد ـ نهائيا أو أبديا، ولن يضع خاتمة لهذه الثنائية الانتباذية في هذا الفكر!

هكذا هو أمر هذا الخلاف، اليوم، بين ممتشقة الاجتهاد، وبين ناقدي البدعة. إنه خلاف قديم متجدد، عاشته الثقافة العربية ـ الإسلامية في العصر الوسيط (بين أهل الرأي والنصيين، بين الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة... الخ)، وتعيشه ـ الآن ـ بين السلفيين والطرقيين، بين المجتهدين والمحافظين، المعتدلين والمغالين... الخ. تختلف عناوين الجدل والتنابذ، وتتباين طرائق التعبير المنهجي عنه، غير أن الجامع بينهما هو اشتغال نفس الايبيستيمي Epistemé في الوعي الإسلامي.

وإذا ما حاولنا الاقتراب أكثر من الأسباب التي أنتجت ـ وتنتج ـ هذه الثنائية التقاطبية في الوعي الإسلامي: ماضيا وحاضرا، لأمكننا أن نردها إلى أساس إشكالي مركزي يعبر عنه السؤال التالي: هل العلاقة بالنص الديني (= كتابا وحديثا) علاقة تاريخية، أم هي علاقة مطلقة؟ هل نعي أحكامه في مجرى حوادث الزمن، ومتغيراته، ونوازله، أم في حدود ما صَرَّحَ به النص الشرعي. و ـ بالتالي ـ هل تتأسس قَطْعِيّة النص على منطوقه أو ملفوظه المباشر، أم هي تقبل الفهم على مقتضى الاجتهاد والتأويل، ومراعاة النسبي في الأحكام؟

في الماضي، أجاب أهل الرأي (= والحنفية منهم)، والمعتزلة، والفلاسفة، عن السؤال بما ينتصر للاجتهاد، ومراعاة النسبي وأحكام التغير. غير أن مقالتهم الاجتهادية لم يُكْتَبْ لها نجاحُ الغلبة والرجحان: جاءت الأشعرية، والغزالي في امتدادها، تعيد الاعتبار إلى المقالة الثانية. ولم يكن ذلك ـ بالضرورة ـ هزيمةً للعقل أمام النص كما قد يُظَنُّ، فالعقل نفسه ـ بما فيه العقل المعتزلي في أعلى تجلياته (= مع **القاضي عبد الجبار**)، والعقل الرشدي الفلسفي، لم يغامر يوما بالخروج عن مقتضيات النص، بل ظل وفيًا لمسلماته الكبرى: التوحيد (= وهو جوهر المقالة الكلامية الاعتزالية من **واصل ابن عطاء**، إلى **القاضي عبد الجبار**، مرورا **بالنظَّام وأبي الهذيل العلاف** وغيرهم . . .)، ثم الخَلْق من عدم محض (وهو ما لم يشق ابن رشد عصا الطاعة عليه كما فعلت المقالة الفلسفية الفارابية ـ السينوية، الأفلوطينية الإسلامية، في نظرية «الفيض»!). كما أن «سدنة» النص، لم يعوزهم الحافز العقلي للرد على الباطنية (**الغزالي**)، وعلى التصوف غير السني (= الاشراقي أو العرفاني). وليس مستغربا ـ في هذا الباب ـ أن يكون العلامة عبد الرحمن **ابن خلدون** أشعريا، وهو مَنْ هو في ميدان عَقْلِ الحوادث والتاريخ، وأن تكون ذروة العقلانية الفقهية الإسلامية مع ظاهرية **ابن حزم**.

لم يختلف الأمر في الحاضر أيضا: أتت المقالة السلفية الإسلامية الحديثة الثانية (مع **الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعلال الفاسي، وعبد الحميد ابن باديس**) تعيد الاعتبار إلى العقل والاجتهاد في مقابل مقالة سلفية نصية (عبرت عنها ـ قبل ذلك ـ الدعوة الوهابية، والمهدية، والسنوسية). ومع أن

المقالة السلفية الاجتهادية الإصلاحية انهزمت، في المنافسة الفكرية الإسلامية المعاصرة، منذ نصف قرن ويزيد، على يد المقالة الصحوية الجديدة؛ ومع أن هذه الأخيرة تصالحت مع الفكرة الصوفية (الطرقية) ضد العقل والنص معا (= الجذور الصوفية **لحسن البنا**، مثلا، والجذور الصوفية المهدوية للحركة الإسلامية المعاصرة في السودان[2]، والجذور الصوفية الطرقية ـ البودشيشية للشيخ **عبد السلام ياسين**[3]، وحركة «العدل والإحسان» في المغرب)، إلا أن هذه الصحوية لم تتخلّف عن واجب الاجتهاد هي الأخرى، وإلا كيف نفسر دفاع **حسن البنا** عن الدستور والنظام النيابي، وكيف نفسر الاجتهاد الفقهي المتقدم لحسن الترابي، وكيف نفسر مصالحة **عبد السلام ياسين** للوحي مع العلم؟

لعل الخلاصة الجديرة بالتسجيل هنا، في معرض الحديث عن أهل الاجتهاد والبدعة والوشائج و الفواصل بينهما أن ثمة صعوبة حقيقية في رسم تخوم قارة للاختلاف بينهما: ليس من كل مدافع عن الاجتهاد خصما للنص، وليس كل نصّيّ عدوا للعقل والاجتهاد. ينجم عن ذلك قول استنتاجي آخر: ليس كل «مبتدع» مجافيا لمنطق العقل، وليس كل مجتهد ـ في نوازل

---

(2) راجع في هذا:
حسن الترابي : **الحركة الأسلامية في السودان**. معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، 1989.

(3) راجع ما قاله عن تجربته الصوفية مع الزاوية البودشيشية في:
عبد السلام ياسين: **الإسلام بين الدعوة والدولة**. ط 1، الدار البيضاء، 1392.

العصر ـ براء من البدعة! الحدود ـ إذا ـ متداخلة بين المقالات. وفي ظننا أن تداخلها مما يصنعه ويبرره ما أسميناه بـ«الايبيستيمي» المشترك في الفكر الإسلامي!

5 ـ في ما وراء الخلاف حول البدعة والاجتهاد

من تحصيل الحاصل القول إن الغُلُوّ أو المغالاة جزء من تراث الفكر الإسلامي، والحركات الإسلامية، منذ العصر الوسيط، وأن الإسلام كعقيدة لم يكن مسؤولا عنه أو مسوّغا له، بمقدار ما كانت الظروف التاريخية والسياسية سببا فيه. وعليه، مثلما لم يكن جائزا تحميل الإسلام أوزار غُلُوّ فرق إسلامية كالخوارج أو الكيسانية أو الإسماعيلية، كذلك ليس يجوز تحميله تبعات أقوال وأفعال مجموعات إسلامية معاصرة أعادت إنتاج نفس الغلو وزادت عليه من رحيق حنق الحاضر ما فاض به عن حدود سابقة! الشيء عينه يصدق على موقف المبدّعة المنغلقين: كانوا كثيرين في تاريخ الإسلام، ولم يكن الإسلام مسؤولا عن أفكارهم؛ وهم اليوم كثيرون أيضا دون أن يجدوا في نصوص الشرع ما يبرر انغلاقهم، ورفضهم للاجتهاد، وتبديعهم للمجتهدين.

صدمة الفتنة، التي انثلمت بها وحدة الجماعة الإسلامية، هي الواقعة التاريخية التي تفسر انهمار ظواهر ووقائع الغلو والتطرف لدى الحركات الإسلامية المتنازعة على السلطة تحت عنوان «نظري»: الموقف من مرتكب الكبيرة، ومعنى الإيمان في الإسلام. وهي نفسها التي تفسر الحالة الفكرية الدفاعية (وقد تفاقمت مع سقوط وحدة الخلافة في العهد العباسي المتأخر)

ممثلة في تأويل منكفئ على النص، متهيّب من الاجتهاد. ولا يختلف الأمر اليوم كثيرا، فقد لعبت **صدمة الحداثة** الدور عينه الذي كان لصدمة الفتنة: إهدار وحدة العرب والمسلمين ـ بعد سقوط الدولة العثمانية ـ واحتلال الأجنبي لدار الإسلام، الأمر الذي أنتج البنية التحتية النفسية لنشوء ظاهرة المغالاة في الفكر والممارسة، وضمنها رفض الاجتهاد والتجديد، وعدّه في باب الابتداع، وفي باب استدخال ما ليس أصيلا على الأصول. ومرة أخرى، وجد الوعي الإسلامي نفسه في موقف دفاعي لم يستطع دائما أن يتحرر من أحكامه تحررا إيجابيا.

هذه المقدمة ضرورية لفهم الصراع المحتدم في العقل الإسلامي المعاصر حول معنى الاجتهاد، وحدوده وعلاقة العقل بالنص، وعلاقة الواقع بالنص، ثم حول الصلة بين السنة والبدعة. . .الخ. وهو صراع وَزَّع هذا العقل إلى تيارين: تيار اجتهادي منفتح، يتعاطى بمرونة مع المتغيرات، ويؤصّل أحكامه حولها، ولا يجد حرجا في الانتهال من منظومات ثقافية حديثة وغير إسلامية. ثم تيار انغلاقي متشدد، يعاني من نقص حاد في الحس التاريخي، ومندفع اندفاعا قويا إلى تعطيل العقل وتهميشه، وإلى رفض كل علاقة ثقافية بما يقع خارج المنظومة الإسلامية الكلاسيكية.

يطلق التيار الثاني اسم البدعة على فعل الاجتهاد الذي يقوم به مثقفو التيار الأول. ربما لم يذهب بعيدا في رجمهم بتهمة الابتداع والخروج عن دائرة السنة والأصول، غير أن مجرد تعيين الاجتهاد بوصفه بدعة يفضي ـ موضوعيا ـ إلى ذلك! أما الاجتهاديون ـ من إصلاحيي القرن التاسع عشر وبداية القرن

العشرين ومن ذهب مذهبهم اليوم ـ فلا يرون في التيار الأول تمثيلا للسنة والأصول، ولا تعبيرا صحيحا عن النص الشرعي ومقتضياته، بل يذهبون إلى اعتباره تيارا انغلاقيا يمنع الوعي الإسلامي، مثلما يمنع الإسلام، من التعاطي الخلاق مع متغيرات الواقع.

هل هو سجال ايديولوجي إذا؟

لا شك في ذلك. غير أنه سجال يستند إلى خلاف مفاهيمي بمقدار ما تصنعه شروط موضوعية غير عقلية. يدور الخلاف المفاهيمي حول معنى الاجتهاد في الإسلام: يقول المبدّعة أنه «لا اجتهاد مع النص»، وأن الاجتهاد الوحيد الممكن هو ما يمكنه أن يسد فراغ غياب النص. وحتى عند هذه النقطة، لا يجوز أن يعتمد أو يتوسل بأدوات غير إسلامية. يَرُدُّ الاجتهاديون بأن الاجتهاد واجب حتى مع النص، لأن الأحكام الشرعية تحتاج إلى عقل وإلى استنباط وإلى تكييف حتى تكون قابلة للانطباق على المكان والزمان المطلقين، إذ الاجتهاد أصل من الأصول، وليس مجرد وسيلة وظيفية، ثم إن مما يقتضيه الاجتهاد الإفادة من كل ثمرات المعرفة الإنسانية، وعدم حصر الاستفادة في دائرة المسلمين فقط.

ما وراء هذا الخلاف «الفقهي» ظروف تاريخية موضوعية تصنع له إمكانه. والظروف تلك هي تعرّض المدنية العربية ـ الإسلامية إلى هزة عنيفة أفقدتها توازنها، منذ هزيمة العالم الإسلامي أمام زحف جيوش أوربا ومدنيتها الحديثة، وأدخلتها في دائرة أطراف العالم المعاصر! لم يقع استيعاب هذا التحول

بنفس الكيفية من طرف سائر مفكري الإسلام المعاصرين: **كان** هناك من رفضه ووقف عند حدود الرفض المبدئي ـ العقائدي؛ وكان هناك من رفضه، وحَوَّل رفضه إلى مشروع فكري مهجوس بالبحث عن سبل إعادة تأكيد قدرة الإسلام على جبه التحدي، حتى ولو كان ذلك بالاستفادة من عناصر القوة لدى العدو. في هذا التقاطب بين الفريقين في وعي واقعة التحول الكبرى، وفي وعي وسائل الرد عليها، تكمن عناصر تفسير ذلك السجال المفاهيمي، حول الاجتهاد والبدعة، لا في نظام الإسلام الفكري نفسه. فالذين وقفوا عند حدود الرفض، كانوا في موقع دفاع سلبي، لذلك احتموا بمنظومتهم الإسلامية، **وغلّبوا الاعتقاد على الاجتهاد** مخافة أن يكون ذلك الاجتهاد بابا تتسرب منه أفكار «الآخر». أما الذين وقفوا موقف رفض بناء، فقد حاولوا تطوير موقعهم بحيث يصبح موقع الدفاع الإيجابي المتحرك، لذلك ضَحُّوا الحيوية العقلية في منظومتهم، وأطلوا على معارف «الآخر»، ولم يقيموا مفاضلة ـ أو مقايضة ـ بين الاعتقاد والاجتهاد، بل ركبوها في معادلة واحدة.

سيكون من الإجحاف التاريخي أن نقول إن تغليب الاعتقاد على الاجتهاد، الثوابت على المتغيرات، والدفاع عن الذات والهوية جملة وتفصيلا، كان مسلكا متخلفا من وجهة نظر التاريخ، وإلا لن نستطيع أن نفهم المنزع الثوري العنيف في أفكار **جمال الدين الأفغاني** أو **سيد قطب** مثلا، كما لن نستطيع أن نفهم تحول الفكرة الإسلامية الحديثة إلى دعوة ومؤسسة حزبية منذ عشرينات القرن العشرين. ذلك أن الدعوة إلى رفض التجديد كانت **اضطرارية أحيانا**، بمقدار ما كانت بعيدة عن أي

مسوغ شرعي إسلامي. لكن هذا الاضطراري، الطارئ، والمؤقت تحول ـ للأسف ـ إلى قاعدة راسخة في ما بعد، وبات معها الانغلاق فلسفة وعقيدة، والتطرف منهج فكر وعمل، ومناهضة التجديد مهمة مقدسة، ليتجدد ـ في امتداد ذلك ـ النظر إلى الاجتهاد بوصفه بدعة!

ولعل المثير أن الذين وُصِفُوا بأنهم مبتدعة، كانوا لا يترددون في إطلاق النعت نفسه على الانغلاقيين، والغلاة، والمتطرفين، واحتساب أفعالهم بدعا لا علاقة للإسلام وللسنة بها. قالوا ذلك ـ منذ الغزالي ـ في حق «الباطنية»، وقبلها في حق الخوارج، ثم كرروا الشيء نفسه في حق الطرق الصوفية: القديمة والحديثة، بل إن ميلاد الحركة السلفية نفسها مع محمد عبده، وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، بدأ من فعل معلوم: الهجوم على الطرقية والابتداع، والعودة بالإسلام إلى أصوله التي لم تُلَوِّثْها أخلاط الغلو...

الفصل الثالث:

الغـلوّ والتكفيـر

مقـدمـة:

يبدو العنف اليوم وكأنه يسيّج الثقافة السياسية للأجيال الحديثة والمعاصرة ويرسم لها التخوم! شواهد ذلك لا تحصى في العالم المعاصر: إذ يكاد لا يخلو صراع من الصراعات السياسية من التعبير عن نفسه في صورة ما من صور العنف: ماديا كان أم رمزيا، عسكريا كان أم سياسيا أم ثقافيا. كأن السياسة توقفت عن أن تكون ـ كما هي في حقيقة أمرها ـ طقسا صراعيا سلميا تتواجه فيه المصالح والاختيارات على نحو لا تكون فيه طريق الغلبة دموية على وجه الضرورة. وقد كان لهذا أن أودى بقواعد السياسية ذاتها، وباستقلال حقلها في الاجتماع المدني، بحيث جنحت ـ أو جنح بها المنطق الجديد للصراع ـ إلى الصيرورة بابا من أبواب الحرب ومرتبة من مراتب النشاط العسكري لا يقوم بها إلا أناس أشداء، غلاظ، يتنزل عندهم الإكراه منزلة الإقناع، والإفناء البيولوجي منزلة التغلب الايديولوجي[1]!

(1) للتفاصيل، أنظر:

عبد الإله بلقزيز: **العنف و الديمقراطية**. منشورات «الزمن»، الرباط، 1999.

يحلو للبعض أن يهرع إلى التماس تفسير ثقافي لهذه الظاهرة، فيعزو الأمر ـ في جملته ـ إلى انغلاق المرجعيات الثقافية التي ينهل منها ممارسو العنف عنفهم، أو الأفكار والأحكام التي تقودهم إلى ممارسة العنف سبيلا وحيدا للتعبير عن مواقفهم السياسية والاجتماعية. ولقد شهدنا مثالات لهذا الضرب من التفسير ـ في السنوات الأخيرة ـ بمناسبة «تحليل» إحدى ظواهر العنف السياسي المعاصرة، ممثلة في ظاهرة «التطرف الديني». إذ قرأ أكثرنا، في سيل النصوص التي نشرت في ذلك المضمار، أحكاما يستفاد منها ـ مثلا ـ أن «الأصولية الإسلامية»، المعبرة عن نفسها من خلال حركات «الإسلام السياسي»، تتغذى ـ في تطرفها ـ من الطبيعة المغلقة للنصوص الدينية الإسلامية، ومن الفكرة الأصولية عن الجهاد التي تشرّع للعنف وترفعه إلى مرتبة الطقس الواجب بأحكام الشرع!

ليس يخفى على حصيف أن مثل هذا «التحليل» يجانب الصواب من **أوجه ثلاثة** على الأقل: إنه يجانبه على صعيد نوع تعيينه للظاهرة موضوع البحث؛ وعلى صعيد نمط تأويله للنصوص التي يفترض أنها المرجع الذي يزوّد الحركات إياها بنزعة التعصب ويشرّع للميل لديها إلى ممارسة العنف؛ ثم على صعيد استقصاء حوادث التاريخ التي تفيد بوجود علاقة التلازم بين التطرف وبين تلك النصوص أو تفيد بعكسها. يتعلق الأمر ـ إذا ـ **بثلاثة مستويات**.

للنظر في الموضوع: المستوى **السوسيولوجي**، والمستوى **المعرفي**، والمستوى **التاريخي** للظاهرة:

1 ـ الذين يلتمسون تفسيرا ثقافيا لظاهرة «التطرف الديني»،

فيهرعون إلى إلقاء الأحكام على عواهنها في حق النصوص الدينية رجما لها بتهم الانغلاق والتعصب، يتجاهلون أنهم إزاء **ظاهرة اجتماعية** في المقام الأول. وتعيينها على هذا النحو إذا صح ـ وهو صحيح ـ يرتّب على النظر إليها اختيارا منهجيا مختلفا ومقاربة نظرية تعتمد سبيل الانتباه «الوضعي» إلى الواقعة (= المدروسة) كما هي، في محيط علاقات الاجتماع المتشابكة التي تصنعها، لا الانصراف عنها إلى تحليل نصوصيّ جامد يتوهم الواقع محض إفراز تلقائي للفكرة. وعلى ذلك، لا سبيل إلى فهم ظاهرة «التطرف الديني»، وما ينشأ عنها من ممارسات ومسلكيات، إلا بتحليل **بنية الاجتماع المدني والسياسي** الذي أفرزها: ومن ذلك تحليل حقل السياسة والصراع السياسي وآليات اشتغاله، وتحليل الوضع الاقتصادي والاجتماعي وآثاره في انتظام أو اختلال التوازن الذاتي للفرد أو للجماعة أو لنسق القيم. وهو تحليل قد يصل بنا لا إلى فك الارتباط أو إقامته بين الدين والتطرف، بل إلى فهم الأسباب التي تصنع هذا الارتباط لا بين التطرف والدين وحده، بل بين التطرف وكل ايديولوجيا احتجاجية يمكن أن تزود السياسة بطاقة الاعتراض. ها هنا فقط، نحرر نظرتنا إلى الظاهرة من الأحكام المعيارية (= أحكام القيمة) لننتج حولها فهما علميا موضوعيا.

2 ـ ملتمسو هذا التفسير الثقافي، إياهم، لا يذهبون في «التحليل» النصوصي إلى نهايته الطبيعية كي يشتقوا استنتاجات شاملة تحيط بكل المتن الديني في تنوعه وتعدد صوره، بل هم يكتفون منه ببعض دون آخر في عملية من الانتخاب أو الانتقاء النصوصي تضع مطالبهم «المعرفية» منه في حالة عري ايديولوجي

فاضحة! فهم يستأنسون - في ما يأتونه من أحكام - بالنصوص الحاثة على إبداء فعل العنف المادي أو اللفظي تجاه المخالفين؛ وبصرف النظر عن حقيقة أن لديها أيضا «أسباب النزول» الخاصة بها، فهي ليست الوحيدة التي تمثل نظرة الإسلام إلى الأشياء؛ إذ في مدونته العقدية والشرعية ما لا يحصى من النصوص ذات المنحى التسامحي والسلمي والاعتدالي مما تتجاهله هذه القراءة الايديولوجية خشية انفضاح مرماها! وعلى ذلك، لا يمثل زعمها «المعرفي» إلا لونا من ألوان التأويل الايديولوجي لظاهرة «التطرف الديني»؛ تأويل يقوم على **جدلية الصمت والإبراز**: الصمت على نصوص بعينها، وإبراز أخرى، في شكل تتحصل منه قراءة غير متكافئة ولا موضوعية للمرجع الديني.

3 - يتكرر التجاهل إياه على صعيد وعي واستحضار وقائع التاريخ، إذ يُقَدَّمُ تاريخ الإسلام وكأنه تاريخ حركات عنف وعصيان وتمرد وتكفير، تاريخ جماعات لا همَّ لها ولا ناظم سوى إنجاز جراحة عنيفة للتاريخ من خلال تدمير مؤسساته القائمة والتطلع إلى احتكار بنائه. ولعمري إن هذا لغو بامتياز، بل فضيحة «معرفية» - وأخلاقية - في سرد حوادث الماضي وإعادة بنائها في الوعي! إذ لم يكن تاريخ الإسلام تاريخ الخوارج والإسماعيلية فحسب، ولم يكن التأثيم والتفكير ثقافته الوحيدة، بل إن تياره السني الاعتدالي أكثر من نجح في تحقيق غلبته ومد نفوذه في ميدان السياسة والعقل. وغني عن البيان أن تقديم ذلك التاريخ على هذا النحو إنما هو مجند لأداء وظيفة معاصرة: إقامة «الدليل التاريخي» على تجذُّر العنف والتطرف في المجال الحضاري العربي - الإسلامي.

،،، لا ننفي أن أفعال أهل العنف من بعض المحازبين الإسلاميين هي التي ساقت الإسلام إلى هذه المحاكمة الإيديولوجية غير العادلة، غير أنها ـ في نهاية التحليل ـ أفعالهم هم في المقام الأول، وينبغي أن تقرأ هكذا بعيدا عن أية نَسَبِيَّةٍ ثقافية أو دينية أسوة بكل الذين مارسوا العنف في التاريخ ونُظِر إلى عنفهم في حدوده الاجتماعية الصرف. وعليه ليست المشكلة في تطرف الدين، بل في تطرف النظر إلى الدين. والثابت أن هذا التطرف الثاني هو الذي يؤلف بين قلوب ممارسي العنف والقارئين في ممارسة العنف: كلاهما يقترف خطأ المغالاة في النظر إلى الدين والحكم عليه!

1 ـ العنف والتطرف: إشكالية التلازم والاختلاف في المعنى

في الكتابات التي تتناول ظواهر العنف السياسي المعاصرة، وخاصة تلك التي تنصرف إلى دراسة الحركات السياسية الإسلامية، يَرِدُ معنى التطرف متلازما ـ في الأغلب الأعم من حالات الاستعمال ـ مع معنى العنف؛ فيقال ـ مثلا ـ إن حركات العنف السياسي تعبر عن نفسها، وعن مواقفها، في هذه الصورة من الممارسة بسبب خلفية مواقفها الفكرية أو السياسية المتطرفة. مثلما يقال إن التطرف الفكري والسياسي لا يمكن إلا أن يولّد العنف شكلا ماديا وحيدا للتعبير عنه...

والحق أن المفهومين لا يتلازمان تلازما ماهويّا[2]، ولا تقوم

(2) إلى ذلك أيضا يذهب باحث إسلامي مقتدر من مصر. أنظر: طارق البشري: **الملامح العامة للفكر السياسي الاسلامي في التاريخ المعاصر**. دار الشروق، القاهرة - بيروت، 1996، ص 39.

بينهما ـ حكما ـ علاقة طردية ثابتة؛ والتقاطع الحاصل بينهما ـ أحيانا ـ ليس يسقط عن أي منهما استقلاله في الدلالة والطبيعة. وإن نحن اكتفينا بشواهد التاريخ فقط، لوقفنا على سوابق عدة لم يتحقق فيها ذلك التلازم في المعنى بين العنف والتطرف، خلاف ما ذهب إليه الذاهبون. لقد كانت الحركات الوطنية المناضلة من أجل انتزاع الاستقلال الوطني من الاحتلال الأجنبي، قبل نصف قرن، حركات عنف في الأدوات السياسية والقتالية التي اعتمدتها في المواجهة، لكنها لم تكن حركات متطرفة، أو حركات تطرف؛ يصدق ذلك على حزب الاستقلال في المغرب، وحزب الوفد في مصر، وحزب الدستور في تونس، مثلما يصدق ـ في شكل أعلى ـ على جبهة التحرير الوطني في الجزائر، وعلى المقاومة الفلسطينية، وعلى الحركة الوطنية اللبنانية . . . الخ. بينما كان بعض اليسار الماركسي ـ اللينيني، والتروتسكي، والماوي، والمجالسي ـ الكوموني . . . متطرفا على الرغم من أنه لم يحمل السلاح، ولم يمارس العنف، ولا بارح منطقة الكلام!

الشيء نفسه يصدق على حركات إسلامية معاصرة في البلاد العربية. مارس بعضها عنفا مسلحا قويا، مثل «حزب الله» و «حماس» و «الجهاد الإسلامي»، دون أن يكون متطرفا؛ فيما أحجمت جماعات إسلامية كثيرة عن حمل السلاح، أو عن ممارسة العنف (جماعة «التبليغ» مثلا)، مع أنها متطرفة تطرفا شديدا في المبادئ التي تعتمد، وفي المواقف التي تتخذ!

الفارق قائم بين العنف والتطرف إذا: في التجربة المادية، كما في التعريف النظري. وليس موطن الاختلاف بينهما في أن الأول (= العنف) أسلوب في العمل، والثاني طريقة في

التفكير، فقط، بل في أن الأول نسبي الدلالة، بينما الثاني مطلقها. فالعنف ـ في التعريف المدني ـ هو **كل سلوك** (سياسي أو اجتماعي) **يجنح نحو تحصيل الهدف بواسطة استعمال القوة**: المادية أو الرمزية، وحَمْلِ الخصم ـ بالضغط و الإكراه ـ على التسليم بمطالبه. وقد يكون هذا العنف مشروعا وقانونيا: من قبيل العنف الشرعي الذي يحتكره «الحق العام» (أي الدولة)، أو العنف الوطني ضد الاحتلال واغتصاب الحقوق، أو العنف المدني ـ الاجتماعي ضد التسلط والدكتاتورية وهضم الحقوق والحريات. كما قد لا يكون مشروعا: مثل الاعتداء على الحقوق العامة، وعلى حريات الأفراد والجماعات، وعلى السلم المدني والاستقرار الاجتماعي، وعلى الحق المقدس في الحياة . . . الخ. في كل حال، يتحدد معنى العنف، وطبيعته، ومضمونه، **بنوع الأهداف التي تؤسسه وتسوّغ له**.

أما التطرف، فهو ـ في حسبان التعريف النظري ـ **كل جنوح نحو التعبير عن أفكار، أو مبادئ، أو مواقف، ينوء الواقع الموضوعي بحمل إمكانياتها، وتتعدى فيه منطقة الممكنات**، بل والضروريات؛ أي جملة ما يقع تحت اسم الغلو أو المغالاة في اللسان العربي الكلاسيكي. من مثالات ذلك التطرف طرح مهمات غير واقعية على النفس، من قبيل القول ـ مثلا ـ إن من مشمولات العمل السياسي ـ والثقافي ـ في بلادنا العربية تحقيق الاشتراكية، وإلغاء الطبقات والعمل المأجور والقيمة الزائدة، وتحقيق التوزيع العادل للثروة، وإقامة سلطة المنتجين (على ما زعم اليسار)، أو تحرير البشرية من الشرك والرذيلة، وتحقيق الوحدة الإسلامية، وقيادة المسلمين للعالم (على ما يقول بعض

التيار الإسلامي)! ففي ذلك منتهى فقدان البصر والبصيرة، والجناية على العقل والتوازن العقلي! ومن مثالاته حمل الناس بالقوة على الأخذ بأفكار ومبادئ لم يعيشوا بعد في كنفها، كي يستوعبوها أو يتأقلموا معها، واعتبار ذلك الأخذ العنوان الوحيد لخروجهم من التخلف، والرجعية، أو «الجاهلية»؛ ثم التشنيع على غير الآخذين بها، ورجمهم، بالتخوين، والتكفير، والتأثيم!

بيّنٌ، إذا، ذلك الفارق بين المعنيين والمفهومين الذي به يستقلان في الماهية، ويستدعيان ـ بقوة أحكام ذلك الاستقلال ـ وعيهما في تخالفهما وتمايزهما. غير أنه إذا كان في وسعنا أن نعثر على أوجه من الترابط والتحايث بينهما، وهي عديدة لا تحصى، فإن في وسعنا أيضا أن نرسم دوائر العلاقة بينهما، على النحو الذي تستبين به علاقات الاستغراق والافتراق: يمكن للعنف أن يكون فعلا ماديا (سياسيا واجتماعيا) مشروعا، وواقعيا، وغير متطرف أو مسنود بخلفية متطرفة. غير أن التطرف لا يمكنه أن يكون إلا فعل عنف مادي ورمزي إكراهي. وعليه، ليس العنف تطرفا ـ بالضرورة ـ إلا في منظار ايديولوجي (شبيه بذلك الذي يقيم التماهي ـ مثلا ـ بين الكفاح الوطني وبين «الإرهاب»). أما التطرف، فلا يمكن أن ينفصل عن العنف إلا في عين ذاهلة عن الحقيقة، بل قل: في عين لا تستطيع أن ترى الحقيقة إلا في مرآة النفس!

*

من الموضوعات التي يستدعيها التفكير في الغلو والتطرف، موضوع التكفير باعتباره أعلى أشكال التعبير عنهما اليوم.

فالتكفير ـ وقد بات اليوم عملة رائجة عوضت أخلاق الحوار والمناظرة في تاريخنا الثقافي ـ يتصدر جبهة التطرف والمغالاة، ويفرض على المجتمع والثقافة نظاما من المعايير لم يعهدانه في عصرنا الحديث على الأقل إلا في ما ندر! وهو كما كان في الماضي الوسيط موقفا سياسيا يتذرع ويتوسل بالدين، ما برح ـ اليوم ـ يفعل الشيء نفسه، فيضع الدين معه في قفص اتهام لا يليق به!

2 ـ التكفير فتنة

ربما كانت قضية **نصر حامد أبي زيد** أضخم قضية محاكمة للرأي في العالم العربي، منذ ثلث قرن تقريبا[3]، ومن النوع الذي «قد» تهون معه ـ شكليا ـ قضايا الإفتاء بتكفير المثقفين: التي تنشط فرق كوماندوس خاصة بتوزيعها على معارضيها! غير أن الحقيقة التي لا تقبل الجدل أن مثل تلك الفتاوى هو ما يصنع مثل هذه المحاكمة، وما هو أخطر منها كإهدار الدم! وعليه، فإن العلة في موضوع الحجر على الرأي تكمن في ثقافة التكفير التي يحملها كثير من العاملين في حقليْ الثقافة والسياسة، من كل الاتجاهات والتيارات، التقليدية و الحديثة على السواء! على أن هذا «التوزيع العادل» للمسؤوليات، لا يعفينا من تسمية القوة السياسية والثقافية التي تتصدر ـ اليوم ـ جبهة العمل بمدإ التكفير: إنها قوى التيار الإسلامي، أو قل بعضٌ من المثقفين ورجال الدين، والدعاة فيها. بل إن إمعانها في تسليط سيف التكفير على معارضيها، يدفع كثيرين إلى إفرادها ـ دون سواها من القوى ـ

(3) منذ الضجة التي أثارها كتاب: نقد الفكر الديني لصادق جلال العظم...

بتهمة المسؤولية الكاملة عن تكريس تقاليد الإرهاب بدل التسامح، وتعريض الحريات للخطر!

ومع أنه من الإنصاف القول إن المكفرة قلة قليلة في أوساط التيار الإسلامي، وأنهم فئة معزولة وممجوجة لدى قطاعاته الثقافية العاقلة، والسياسية الديمقراطية، إلا أن مجرد انتسابها إلى مؤسساته السياسية والثقافية يفرض عليه بذل جهد جدي لرفع التباس ـ لدى الرأي العام الداخلي ـ حول صلة ايديولوجيا التكفير بالإسلام وبالحركة الإسلامية، لتحرير صورتها من شوائب علقت بهما جراء أفعال هؤلاء «الخوارج» الجدد! بل إن مثل هذا الجهد مطلوب ليس فقط لكف أذى وخطر الفكرة التكفيرية الخوارجية، ومنعها من الصيرورة ثقافة سياسية نافذة في أوساط الحركة الإسلامية، بل لحقن دماء المسلمين من فتنة تطل برأسها من بعيد، متحينة فرصتها للوجود! وهي حين ستشتعل، لن توفر رأس أحد، بمن فيهم رموز الحركة الإسلامية: ألم تذهب سابقتها برأس عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، والحسين بن علي، على الرغم من كل ما كانوا يمثلونه من مركز ديني، وما يشغلونه من موقع مميز في وجدان المسلمين وفي ذاكرتهم الجماعية!

نعم، إن ضحايا ثقافة التكفير، وفتاوى المكفرة، هم ـ اليوم ـ أولئك الذين ينتسبون ثقافيا إلى ما بات يدعى ـ في الأدب الحركي الإسلامي ـ بالتيار العلماني، أو الذين ينتسبون سياسيا لما يطلق عليه ـ عامة ـ اسم التيار الديمقراطي (الليبرالي، والقومي، والاشتراكي). غير أن هذه الضحايا لن تكون نهاية مطاف عمل المكفرة، إذا هي كانت بداية ذلك المطاف، وذلك

لأن حبل التكفير طويل، وهو يتسع لشنق كل من أتى على رأيه بالمخالفة والمغايرة، حتى وإن كان من ذوي القربى! ويخطئ - اليوم - كل من تساهل مع التكفير لظن لديه أن موسمه السياسي ظرفي وانتقالي، أو أن طريدته محدودة في نطاق القوى الحداثية والعلمانية. فهو حين ينطلق، لا يسع أحدا أن يتوقع التخوم التي قد يبلغها. لأنه عنوان عريض للفتنة، والفتنة لا دين لها، ولا مذهب، ولا أخلاق، حتى وإن أطلت برأس معمَّم!

ما العمل إذا؟

لا سبيل إلى كف هذا التكفير - الزاحف على العقل والسلم الأهلي والوحدة الوطنية - إلا ببرنامج عمل ثقافي (تنويري) يعيد الاعتبار إلى قيم العقل، والتسامح، والوحدة، والتعايش، والاجتهاد، ويرد - بقوة - على قيم التعصب، والعنف، والتفرقة، والنبذ، والتحجر... السائدة في رحاب ثقافة أهل التكفير. وهو البرنامج الذي لا يكتمل فصولا بغير تأليف حلف اجتماعي - سياسي عريض من قبل سائر القوى المعنية بالدفاع عن الإسلام: عقيدة وثقافة للأمة جمعاء، لا ايديولوجيا سياسية لفريق منها دون سواه؛ والمعنية بالدفاع عن العقل والاجتهاد: قاعدة رئيسَة في التفكير والإنتاج، ومحجة بيضاء لا يزيغ عنها إلا هالك؛ والمعنية بالدفاع عن الوحدة الوطنية والتطور الديمقراطي: ضد التجزئة، والانقسام، والحرب الأهلية، والعنف السياسي الأعشى؛ والمعنية بالدفاع عن الاعتدال والوسطية، والنسبية، في السياسة والفكر، في وجه التطرف، والشطط، والمطلقية... الخ. وفي ظننا أن قيام مثل هذا الحلف ممكن بين سائر القوى المتضررة من أفعال «أزارقة» هذه الأمة،

وقد تكون الحركة الإسلامية ـ وقواها الاجتهادية الديمقراطية العاقلة في الوطن العربي ـ في مركز ذلك الحلف.

*

لم يخرج هذا التكفير إلى الوجود بغتة، بل إن له جذورا وسوابق في التاريخ الثقافي: العربي ـ الإسلامي، وإن كانت شروطه الموضوعية ذات أثر حاسم في وجوده المتجدد. وهذه محاولة سريعة في استعادة سياقه التاريخي:

3 ـ السياسة وإيديولوجيا التكفير

لفكرة التكفير ـ الرائجة لدى بعض الحركة الإسلامية اليوم ـ تاريخ. وتاريخها يعود إلى جذور وينابيع التجربة الحضارية العربية ـ الإسلامية في العصر الوسيط. ويستفاد من ذلك أن أهل التكفير المعاصرين، لا ينطلقون في مواقفهم وفتاواهم من فراغ، بل يجدون في ذلك التاريخ، وفي تراكم أفكار التكفير فيه، ما يزوّد فاعليتهم الدَّعَويَّة ضد خصومهم ـ الفعليين والمفترضين ـ بالطاقة اللازمة للاشتغال، ولاستئناف الدارج من الأفعال! بل هم يجدون فيه (وفيها) ما يشرعن مواقفهم تلك، ويضفي عليها حاجتها من «القداسة»: المطلوبة ـ على كل حال ـ لرفع الشبهة عنهم من لدن أولئك الخصوم الذين يطعنون في طويتهم، ويشككون في خلفية وأهداف أفعالهم ـ ومواقفهم ـ وفي مدى علاقتها بالوازع الديني كواقع تأسيسي فعلا.

ولعل أول ـ وأهم ـ واقعة تاريخية عبرت عن ميلاد فكرة التكفير في الإسلام هي «حروب الردة» التي خاضها الخليفة أبو

بكر **الصديق** في مطلع عهده. نعم، يمكن العودة بجذور فكرة التكفير إلى العهد النبوي: حيث كان النبي (ص) في صدام يومي مع الجاحدين برسالته من عرب مكة ويثرب، والحجاز، وجوارها (= الكفار). غير أن المعركة ـ هنا ـ كانت مختلفة عن تلك التي سيخوضها أبو بكر: لم يكن الأمر فيها يتعلق بمسلمين جحدوا الرسالة، وتخلوا عنها، بل بقوم غير مؤمنين بها أصلا. وعليه، فتكفيرهم لم يكن يعني إخراجهم من رحاب العقيدة، بل الحكم على أنهم ليسوا من أهلها أصلا. وهذا ما يختلف أمره في حالة أبي بكر: حيث عنى تكفير المرتدين ـ وقتالهم بالسيف ـ حكما قاطعا بتراجعهم عن ملة الإسلام، وخروجهم عن عقيدته، و ـ بالتالي ـ عدّهم في عداد الخونة الذين يجوز في حقهم القصاص.

ومع أن خلافا كبيرا حصل في شأن تكفير المرتدين ـ بين أبي بكر وصحابة آخرين ـ واستمر في أوساط الدارسين لظاهرة «حروب الردة» حتى اليوم: وكان عنوانه: معنى الردة؛ أي هل هي ردة عن الإسلام كعقيدة، أم تمرد سياسي على «الدولة» من خلال رفض دفع الزكاة؟ . . . الخ، فإن أبا بكر الصديق حسم الأمر ـ لاعتبارات سياسية شرعية ـ محتسبا عصيان المرتدين دفع الزكاة تمردا على الدين، لا على السلطة فحسب، باعتبار أن الزكاة من أركان الإسلام الأساس. وبذلك، **تكون «حروب الردة» ـ في التاريخ الإسلامي الوسيط ـ أول بيان رسمي يعلن ميلاد إيديولوجيا التكفير**، ويقرن التعبير عن حكم التكفير بقتال الجهة التي يشملها الحكم إياه؛ إي ينقل التكفير من مجرد رأي وفتوى إلى إجراء مادي (= سياسي) مباشر، و ـ بالتالي ـ يفتح الباب

أمام انطلاق دعوات نظير.

ولقد كان ما دُعِيَ ـ في التاريخ السياسي والعقائدي الإسلامي ـ بـ«الفتنة الكبرى» مناسبة تاريخية ثانية لتجدد دعوات وأفكار التكفير، بل وبلوغها عتبات من التعبير خطيرة كان من نتائجها وتداعياتها انهيار الوحدة الطرية للجماعة الإسلامية، وانقسامها إلى فرق وأحزاب يُكَفِّر بعضها بعضا، لتدخل ـ جميعها ـ تجربة حرب أهلية طاحنة: بدأت بمقتل عثمان بن عفان، وبحروب «الجمل»، و«صفين»، و«كربلاء»، دون أن تنتهي بحروب «داحس والغبراء» العربية المعاصرة.

بدأ التكفير ـ في طوره التاريخي الثاني ـ تكفيرا **لعثمان بن عفان** من قبل معارضيه. ووجد من يتلقفه ليستأنفه ضد خلفه: **علي بن أبي طالب!** يصعب على الباحث في حقبة «الفتنة» أن يعثر على الفواصل الفعلية بين السياسي، والديني، والقبلي، في معركة المعارضة ضد عثمان: هل هي صراع تيار «المستضعفين» ممن ينتسبون إلى مرجعية صحابية «ثورية» ـ مَثَّلَهَا **عمار بن ياسر، وأبو ذر الغفاري** ـ ضد سلطة الخليفة الثالث؛ أم هي صراع الشرعية الدينية ـ التي مثّلها علي ـ مع الشرعية السياسية للخليفة؛ أم هي صراع بني أمية ـ وعثمان **ومعاوية**: المطالب بدمه، منهم ـ مع بني هاشم (وعلي ممثلهم)... الخ[4]؟ غير أنه لا يصعب على الباحث إياه أن يتبين ـ بيسر ـ تداخل الديني والسياسي في «فتنة» ما بعد التحكيم تداخلا عضويا لا غبار

---

(4) راجع في هذا:
محمد عابد الجابري: **العقل السياسي العربي**. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990.

عليه. لقد جرى تكفير الإمام علي بن أبي طالب من قبل جماعته الخارجة عنه بعد قبوله مبدأ التحكيم («الخوارج»)، وعد ـ في رأيها ـ مرتكبا للكبيرة يجب قتله. ثم كان شعار «الخوارج»: «لا حكم إلا لله» المقدمة المذهبية لرفع الشرعية السياسية عن علي وتصفيته! وهكذا، جاء الديني يقدم شرعية للسياسي في سلوك الخوارج. حتى الذين ناهضوهم، أو لم يقفوا موقفهم، لم يحيدوا عن قاعدة التعبير عن السياسي من خلال الديني (شأن الشيعة الذين ناصروا أبناء علي وآل البيت، أو المرجئة الذي أرجأوا الحكم في حق مرتكب الكبيرة إلى يوم القيامة، أو المعتزلة الذين آثروا اتخاذ موقف حيادي بدفاعهم عن القول إن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر، وإنما هو في «منزلة بين المنزلتين»)[5]. وفي هذه النازلة الثانية ـ «الفتنة الكبرى» ـ أطلت فكرة التكفير متلفعة ـ كعادتها ـ برداء عقائدي، فيما هي نشأت وصُمِّمَتْ ـ بعناية ـ للتعبير عن موقف سياسي، وبغاية تحصيل أهداف سياسية تتصل ـ حصرا ـ بمسألة السلطة والخلافة، وكيفيات حيازتها على نحو يحتفظ لتلك الحيازة أقساطها من الحُجِّية الدينية!

وإذا ما تقدمنا في سياق التجربة التاريخية الإسلامية أكثر وتركنا جانبا ظاهرة التكفير لأسباب فكرية ـ عَقَدية، من جنس

(5) راجع في هذا كتب الفرق، خاصة:
– أبو الفتح الشهرستاني الملل والنّحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. دار المعرفة، بيروت، 1982، ثلاثة أجزاء.
– أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الحداثة، بيروت، الطبعة 2 ، 1985.

تكفير الإمام أبي حامد **الغزالي** للفلاسفة في القضايا اللاهوتية الثلاث (قدم العالم، والعلم الإلهي بالجزئيات، والحشر والمعاد[6] أو من جنس تكفير الفقهاء وأهل السنة للمتصوفة، وخاصة منهم القائلون بـ«الحلول» وبـ«وحدة الوجود»، **كالحلاج وابن عربي**. . . ، فإننا سنعثر على أشكال جديدة من العمل بفكرة التكفير بمضمونها التقليدي ـ التأسيسي، أي مضمونها الذي يتداخل فيه الديني والسياسي التداخل الماهوي الحامل على الاشتباه. من مثالات ذلك، رد الفقهاء وأساطين الفكر السني الرسمي على «الباطنية» و«المبتدعة»، على نحو ما فعل **الغزالي، وابن تيمية**، وابن **قيم الجوزية**، واحتسابهم في عداد الذاهلين عن مقدمات العقيدة، وأحكام الشريعة، أو قل تكفيرهم على مقتضى ذلك، والتحريض على سفك دمائهم. وكائنة ما كانت المقدمات النظرية لهذا التكفير الذي طال «الباطنية» فإن جوهرهُ كان سياسيا في المقام الأول، وكان الحامل عليه صراع السلطة السنية ضد المعارضة الشيعية المتنامية، وخاصة بعد انفراط عقد الخلافة ووحدة الدولة الإسلامية، وتوزعها إلى دول أربع (أندلسية، وعباسية في المشرق، وفاطمية في مصر، ومرابطية في المغرب)، وإلى دويلات صغيرة على هامشها في البحرين، وعمان، وبعض اليمن . . . الخ. نعم، لقد ازدهرت الدعوة السلفية، في بواكيرها الأولى، في هذه المرحلة من الجدل العقائدي، وخاصة مع ابن تيمية وابن القيم الجوزية، وكان الأساس في وازعها الديني أساسا سياسيا: استعادة وحدة

---

(6) في كتابه: **تهافت الفلاسفة**.

الجماعة الإسلامية؛ غير أن هذا الهدف لم يجد من سبيل إلى تحقيق نفسه سوى في ركوب الدعوة إلى مقاومة الخروج عن محجة السنة البيضاء «التي لا يزيغ عنها إلا هالك» على ما يقرر النص الديني. ومعنى هذا، أنه كان على وحدة التأويل، وعلى وحدة الكيان السياسي، أن تَعْبُرَ الجسر إليها على جثث المخالفين في الرأي من غير أهل السنة... والسلطة!

سيتكرر المشهد نفسه خلال المائتي عام الأخيرة من هذا التاريخ، وخاصة بين نهاية القرن الثامن عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين: ستتجدد فكرة التكفير في امتداد انبعاث الفكرة السلفية «الجديدة»، وتعبيرها عن نفسها في محطتين تاريخيتين: **أولهما** مع صعود «الوهابية» في الجزيرة العربية، و«المهدية» في السودان، و«السنوسية» في ليبيا، والسلفية المغربية للقرن التاسع عشر (مع **الطيب بنكيران**، **والناصري**)؛ **وثانيهما** مع صعود السلفية الحديثة في مصر (**الأفغاني**، **عبده**)، وسورية (**الكواكبي**، **رشيد رضا**)، والمغرب (**محمد بلحسن الحجوي**، **أبو شعيب الدكالي**، **محمد بلعربي العلوي**، **علال الفاسي**)، والجزائر (**عبد الحميد بن باديس**)، وتونس (**الثعالبي**)... الخ. وسيتخذ التكفير ـ في سياقها ـ شكل تكفير للبدع والمبتدعين، من رجال الزوايا والطرق الصوفية، والدعوة إلى العودة إلى الأصول الأولى للعقيدة المتحررة من شوائب الاستدخال الابتداعي . ومرة أخرى، بدا الوازع دينيا: تحرير العقيدة من الأخلاط والزوائد، وإقامة أمرها على مقتضى الأصول «النقية» الفطرية، أصول السلف الأول. غير أن وازعها السياسي لم يكن عصيا على التبيُّن والاستنباط: فقد كانت دفاعا

عن الدولة المركزية ضد دويلات الطرق والزوايا (خاصة في المغرب العربي)، وعن مشروع الدولة الإسلامية الموحدة في المشرق والحجاز ضد التجزئة التاريخية الموروثة. . .

، ، ، من تكفير المرتدين، إلى تكفير «مرتكب الكبيرة»، إلى تكفير «الباطنية»، إلى تكفير الطرق الصوفية والبدع، تدرجت فكرة التكفير وتنامت، وجربت تمرين نفسها على حالات متباينة، لتتحول ـ على قاعدة تراكمات رصيدها التاريخي ـ إلى ايديولوجيا سياسية ذات عائدات مجزية على الصعيد المادي والرمزي، وعلى صعيد تنمية رصيد القوة في التوازن الفكري والاجتماعي الداخلي. وهي اليوم تستثمر كل هذا الرصيد التاريخي، لتتزود به في معركتها الجديدة مع خصمها الفكري والسياسي الجديد: التيار العلماني والدولة الحديثة! غير أن ايديولوجيا التكفير، وعلى الرغم من كل هذا التراث التاريخي العقدي الذي تستند إليه، وتتغذى بطاقته الدافعة، لا تستطيع البتة أن تخفي حقيقتها الفاقعة، بوصفها ايديولوجيا سياسية أولا. . . وأخيرا!

4 ـ فكرة التكفير: الأسس والمسوغات

إذا كان لفكرة التكفير تاريخ يعود إلى ما قبل حقبته المعاصرة: إلى الحقبة الوسيطة من الثقافة العربية ـ الإسلامية، فأن عناصر الشبه والقرابة بين أفكار التكفير القديمة وأفكار التكفير الحديثة قائمة، ومتكررة، وثابتة، على نحو لا لبس فيه، حتى وإن تباينت في الشكل، والإخراج، والعبارة! والسبب في ذلك أن التكفير واحد في النوع، وإن اختلف في التفاصيل. فهو

على جوهر ثابت متقوّم منتظم؛ وعليه، يقع تكرار حوادثه في سائر الأمكنة والأزمنة، لأنه متعال عن أحكام التواريخ، أمين للأسس التي عليها قوامه!

وإذا شئنا أن نحدد تلك العناصر التأسيسية، أو تلك البنى التحتية، التي تصنع ظاهرة التكفير في الوعي الإسلامي، وتمنحه ماهيته الثابتة، لأمكننا أن نردها إلى عنصرين: **أحدهما سياسي** يرتبط بمجمل المصالح الاجتماعية التي تجد في فكرة التكفير واسطة من وسائطها إلى التحقق والإشباع، أما **الآخر فمعرفي**، يتعلق بنوع البديهيات غير المفحوصة التي تشتغل في وعي المكفرة، فتدفعهم إلى اعتناق الفكرة التكفيرية بوصفها عين الوجاهة والصواب!

إذا كان التكفير يتخذ ـ تعريفا ووصفا ـ شكل حكم من أحكام النبذ فيمن يقع عليه (فعل التكفير)، فما ذلك النبذ إلا لأغراض تتصل بالمصلحة: بمصلحة النابذ أو المكفر. قد لا يستبين أمر تلك المصلحة في فعل النبذ أو التكفير بيسر. غير أن وقائع التاريخ الماضي: تاريخ التكفير، علمتنا أن هذا الأخير ما زحف في الأفكار والممارسات إلا تحت وطأة وازع سياسي كان له بمثابة المدماك أو الأساس الذي عليه نهض! إن مآل من وقع عليه تكفير المكفر هو العزل والإقصاء من دائرة الجماعة. يحصل له ذلك باسم الدين، فيكون التكفير ـ بذلك ـ إخراجا له من دائرة الملة، ومن دائرة المؤمنين بها. وقد يتخذ الإخراج ذاك شكلا من العنف المادي (من التصفية الجسدية) إن رَكِبَ موجة الإفتاء، وإهدار الدم، وتحريض السلطة والجمهور على إتيان فعل القصاص!

غير أن قليلا من الإمعان فيه يقطع بإخراج المُكَفَّر من دائرة الأمة الروحية (= جماعة المؤمنين)، ليس إلا ترتيبا دينيا يقصد به ـ في الأساس ـ إخراجه من الأمة المادية، ومن نظام الحقوق والامتيازات الاجتماعية فيها. والشاهد على ذلك أن أفعال التكفير ارتبطت ـ دائما ـ بالنزاعات السياسية، وخاصة بالنزاع على السلطة (الفتنة الكبرى، الصراع بين الشيعة والأمويين، بين الإسلاميين والعلمانيين المحدثين. . .) فقد كانت السلطة ـ دائما ـ كافرة في رأي مخالفيها ومعارضيها (لم يكن هذا رأي فقهاء السلطة مثلا: منذ الماوردي إلى شيوخ الأزهر المعاصرين ومفتيي «الجمهوريات»!). كما كانت المعارضة ـ دائما ـ مبتدعة وعلى ضلال في نظر السلطة وفقهائها!

وعلى ذلك، سيكون من العسير علينا ـ تماما ـ أن نقرأ ظاهرة التكفير، في الوعي الإسلامي: ماضيا وحاضرا، بوصفها ظاهرة دينية، حتى وإن هي لبست لبوس الموقف الديني. بل إن جنوحها إلى التعبير عن نفسها في صورة قول ديني لا يجوز أن يصرفنا عن النظر في خلفياتها غير الدينية بمنظار الاجتماع السياسي، أو بمنظار السوسيولوجيا الثقافية. ذلك أن استبعاد هذا الجوهر المادي: المصلحي والسياسي، سيباعد بين الوعي وبين قدرته على بناء إدراك أدق بظاهرة وطيدة الوشائج بالمنازعات المدنية. ولعل ما يعزز مثل هذا الاعتقاد، الذي ذهبنا إليه، هو أن مجتمعاتنا (العربية ـ الإسلامية) غالبا ما كانت تُفْصِحُ عن ظواهرها المادية، وعن تناقضات بناها، وصراعات قواها، في شكل مناظرات دينية، وذلك بسبب مركزية الديني في الثقافة العامة!

*

ثمة وازع معرفي آخر في خلفية فكرة التكفير؛ ويتعلق هذا باطمئنان المكفر إلى يقينية وبديهية المنطلقات التي يستند إليها، وإلى تعاليها عن الخطإ أو الزلل، أو ما شابه! نعم، قد يَتَغَيَّا المكفِّر غاية مصلحية: مادية أو سياسية، من فعل التكفير الذي يصدر عنه، وهذا أغلب أمره. غير أنه ليس واعيا مصلحته، دائما، بمعزل عن اعتقاده في صحة رأيه وموقفه، فقد يَنْشُدُها ـ أيضا ـ وهو مغمورا بشعور اليقين بالأفكار التي يحمل. بل نحن نعتقد بأن تلك الإيمانية الوثوقية، الكامنة في وعيه، هي ما يُشَرْعِنُ له طلب تلك المصلحة، والسعي إليها، وإلا ـ على الأقل ـ التخفيف من عبئ الشعور باستغلاله فكرة عليها لأغراض دنيوية. وهذا ـ في تقديرنا ـ الفارق بين التكفير كايديولوجيا وبين الانتهازية...

لا يشك أهل التكفير في أنهم على صواب في حكم التكفير. فهم يقيسونه بمقدمات معلومة لديهم: الكافر من خرج على أصول العقيدة والشريعة (كما أدركها المكفِّر)، واستثنى نفسه من الانتماء إلى الجماعة المتماسكة بالوحي، والسنة، والمأثور عن الأصوليين الثقات. إنه من أتى فعل انتهاك للثوابت التي ليست تُعْرَض على تبديل... الخ. في كل هذا، لا يفعل أهل التكفير سوى التعبير عن فكرة أنهم أصحاب حقيقة مطلقة، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها؛ وأنهم معنيون بالدفاع عنها في وجه جاحد أو مارق، بل والحكم بنا أنزل الله في شأن الزيغ عن محجتها. هم لا يسائلون أنفسهم عما عساه يمكن أن تقوم من مسافات أو فواصل بين النص الشرعي وبين تأويلهم له. لا، إن التطابق تام ـ في وعيهم ـ بينهما. أما سوى

الإقرار بذلك، فإيقاع سخيف بين المؤمنين الصادقين وبين مقتضى أحكام عقيدتهم...

إن الإيمان بحيازة الحقيقة المطلقة، هو الطاقة الحيوية التي تتزود بها فكرة التكفير، وتستمد منها الشرعية. إذ هي التي تدفع حاملها إلى التطوع لممارسة واجب يخاله شرعيا: حراسة العقيدة، وتنصيب محاكم تفتيش رمزية لمراقبة أفكار الناس، وعيار مدى التزامها بأحكام الدين بمكيال يختاره هو. ولعمري، إن هذا الدور الذي يسنده حراس العقيدة لأنفسهم دور انتزعوه لأنفسهم انتزاعا، وليس على شرعيته دليل من العقيدة نفسها! وهو - في النهاية - دور يكرسون به بدعة في الإسلام هي **الكهانة**، تنتهي بهم إلى تنزيل نظام من **الاكليروس** يجافي مفهوم التوحيد الإسلامي القائم على إسقاط الوساطة بين المؤمنين وربهم!

5 - ضد الاكليروس

«لا كهانة في الإسلام»: مقولة أجمع عليها مفكرو الإسلام في العهدين الوسيط والحديث، وشدد عليها الاصلاحيون المحدثون[7]، على نحو خاص، في مسعاهم إلى بناء الفواصل

---

(7) «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم. أصل من أصول الإسلام - وما أجله من أصل - قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم و لا رسم، ولم يدع الإسلام لأحد، بعد الله ورسوله، سلطانا على عقيدة أحد و لا سيطرة على إيمانه».

والتمايزات بين الإسلام والمسيحية، بين الفقهاء والكنيسة، لتظهير ملامح الحرية في الإسلام، بما فيها الحرية الدينية، ولمقاومة الفكرة الداعية إلى فصل الدين عن السياسة وعن الدولة التي رَوَّجَ لها «الدهريون» في القرن الماضي: في الهند أولا، ثم في مصر وبلاد الشام ثانيا.

والقول بأن لا كهانة في الإسلام ليس يعني غير أمرين مترابطين: أولهما أن لا طبقة دينية (اكليروس) في الإسلام، وثانيهما أن لا سلطة سياسية على إيمان الناس. لكن هذا التعريف يطرح سؤالين: ما وظيفة الفقهاء و«رجال الدين» في الإسلام إذا لم يكونوا كهانا أو رجال «مؤسسة كهنوتية» على منوال ما كان عليه رجال الدين المسيحيون. ثم ما مسؤولية «أولي الأمر» من الحكام المسلمين في الذوذ عن حياض العقيدة، والقيام بأداء الواجب الشرعي للولاية، عملا بالقاعدة المأثورة التي تقول إن: ما لا يقوم الواجب إلا به فهو واجب؟

يتعلق الأمر ـ هنا ـ بسؤالين حول وظيفة السلطة الدينية والسلطة السياسية في الإسلام، وحول موقف القوى التي تنهض بدور أداء هاتين الوظيفتين: العلماء والحكام. والحق أننا نعثر على كم هائل من الإجابات عن مثل هذه الأسئلة لدى مفكري الإسلام والفقهاء في مختلف حقب الفكر الإسلامي. وهي تكاد تكون متضامنة في القول بأن الإسلام لا يسوّغ لسلطةٍ ما حق الوصاية ـ باسم الدين ـ على ضمير الناس. وإن كان هذا ليس موقفا عاما لدى سائر العلماء والفقهاء في كل تاريخ الإسلام، حيث جنح كثير منهم ـ حتى في إطار الإسلام السني ـ إلى التسويغ الشرعي لمثل تلك السلطة، من خلال تأويل كهنوتي

للنصوص الدينية. في كل حال، استقر الفكر الإسلامي المعاصر ـ في صيغته الإصلاحية ـ على فكرة الفصل بين وظيفة الإرشاد الديني وبين السلطة أو التسلط المفروضة على الناس بقوة أحكام الأمر الواقع وباسم الدين، معتبرا إياها رهبنة ليست من الإسلام وليست تقبلها طبيعته!

ليس الفقهاء اكليروسا إسلاميا، أو طبقة دينية، يحتكرون فهم النص الديني، وتأويله، ويقومون مقام الوسيط بين السماء والأرض. وليست الدولة الإسلامية دولة ثيوقراطية (دينية) تحتاز شرعيتها من السماء وتقوم بمقتضى «الحق الإلهي». إن الفقهاء ـ والقول لمفكري الإسلام الإصلاحيين ـ ليسوا أكثر من علماء دين، يملكون الأهلية المعرفية أكثر للحديث في شؤون الشرع دون أن يكون كلامهم مقدسا أو ملزما بإطلاق، بحسبانهم مجتهدين فحسب. بل إن من المفكرين الإسلاميين من ذهب أبعد من ذلك إلى القول إن هؤلاء ليسوا «رجال الدين»، وأن الإسلام ليس فيه أصلا «رجال دين»، بل علماء دين فحسب، كما ألمح إلى ذلك محمد عبده، وكما اعتاد القول به يوسف القرضاوي[8]. أما أن تكون الدولة إسلامية، فليس لأنها دولة دين هو الدين الإسلامي، بل لأنها دولة المسلمين. ولأنها دولة المسلمين، فإن مصدر شرعية السلطة فيها هو الشعب والأمة.

(8) «... الفكر الإسلامي لا يعرف فكرة "رجال الدين" كما عرفها الغرب المسيحي. إنما يعرف "علماء الدين" المتخصصين في دراسته وفقهه. أما بعد ذلك فكل مسلم رجل لدينه».
يوسف القرضاوي: **حتمية الحل الإسلامي - الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**. (دن)، 1971، ص 48

وعلى ذلك، فالشعب (المسلم) لا يمكن أن يقر من التشريعات، ولا يقبل، إلا ما ينسجم مع دينه. هذه حدود العلاقة بين الديني والسياسي في الدولة الإسلامية ـ في منظور مفكري الإسلام الإصلاحيين ـ وعلى ذلك، فليس لحاكم أن يقيم سلطته باسم الدين، فالدولة مدنية في الإسلام[9].

إن نسف مفهوم السلطة الدينية والسلطة السياسية، التي تَشْتَقّ شرعيتها من الدين، من أهم الثورات المعرفية التي أنجزها الفكر الإسلامي الإصلاحي في القرن الماضي وخلال هذا القرن مع **محمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد بن باديس، وعلال الفاسي، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وراشد الغنوشي،** وآخرين. وهو للحقيقة نسف لا يستجيب إلى تَحَدٍّ فكري وسياسي معاصر (المدنية الحديثة ومعطياتها) ليكيف الإسلام معه، بل يجد في الإسلام ما يبرر به نفسه، أكان ذلك في إسلام الأصل (تجربة دولة المدينة ومرحلة الخلافة الراشدة)، أم في الإسلام التاريخي منذ قيام تجربة «الملك العضوض».

* * *

نعيش، اليوم، تدهورا حادا في رؤية «الفكر» الإسلامي إلى مسألة السلطة الدينية، والسلطة السياسية في الإسلام، و ـ بالتالي ـ نشهد علامات تراجع مأساوي عن تراث الإصلاحية الإسلامية في هذا الشأن. فخلال ثلاثة أرباع القرن العشرين، نشأ جيل

---

(9) راجع في هذا المعنى:
راشد العنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993.

إسلامي جديد، مقطوع الصلة ـ أو يكاد ـ بموضوعات مفكري الإصلاح حول الدولة، والسلطة، والسياسة، وحول دور الدين في المجال السياسي وفي الاجتماع المدني. بل إن بعض من خاض من مثقفي هذا الجيل في الموضوع ارتد إلى مقالات الغلاة في العصر الوسيط، ليعيد إنتاج الفكرة الخوارجية في طبعة جديدة، يتلقفها جمهور المريدين فتلهب أعصابهم، ويتجيش بها وجدانهم المهيأ للتعبئة سلفا تحت وطأة أحوال الانسحاق والتكديح الاجتماعيين، لتخرج من ذلك كله حِمَمٌ حارقة تصيب الجماعة والأمة في بقايا وحدتها وتماسكها، واستقرارها المدني[10]!

والقارئ في نصوص معظم إسلاميي ما بعد الإصلاحية، يلحظ الجموح المتزايد لديهم إلى الدفاع عن ممارستين شاذتين: ممارسة السياسة في الدين، بإخضاع الإسلام إلى مطالب السياسة والمصلحة والصراع، وممارسة الدين في السياسة، من خلال بناء موقع قوي فيها باسم المقدس. لقد حصل ذلك في ما مضى وكان عنوانا لما سوف يدعى، منذ ذلك الحين، باسم «الفتنة الكبرى». وهو يتجدد اليوم ـ بالأدوات عينها ـ لتتجدد معه الفتنة! وكما كانت تلك الممارسات (ممارسة السياسة في الدين، وممارسة الدين في السياسة) شاذة في الإسلام (وإلا ما كانت لتنتج فتنة)، فهي اليوم أيضا شاذة، وإلا لماذا تنذرنا بالحرب الأهلية الفكرية . . . والسياسية؟! يكفي أن نلقي نظرة على

(10) من جل فكرة تفصيلية عن أفكار هذا الجيل، يراجع:
رفعت سيد أحمد: **النبي المسلح - الرافضون**. نشر رياض الريّس، بيروت، 1991.

مفهوم السياسة والدولة، في خطاب «الصحوة»، وعلى وظيفة الديني في الاجتماع السياسي، لنتبين التخوم التي تقف فيها الجماعة على أعتاب المجهول:

لم تعد وظيفة الفقهاء، وعلماء الدين، في الخطاب الصحوي، تربوية، إرشادية، وتعليمية، فحسب، بل باتت سياسية أيضا! نعم، فقد الفقهاء مكانتهم الاعتبارية في رأي الصحويين، حين اختاروا إسداء الخدمة للسلطان السياسي الجائر في تاريخ الإسلام، والتسويغ له باسم الشرع، والتخلي ـ بالتالي ـ عن دورهم في حراسة الدين ومراقبة «أولي الأمر» والاحتساب عليهم. غير أن إسقاط الفقهاء من الحساب لم يكن إسقاطا للسلطة الرمزية التي مثلوا، بل كان انقضاضا على تلك السلطة، ووراثة لها من قبل الحركة الإسلامية! هكذا شهدنا ميلاد ظاهرة «الفقهاء الجدد»: الذين يفتون في شؤون الدين والدنيا، ويمزجون بين لغة السياسة والشريعة في كيمياء جديدة تقع في منطقة وسطى بين «علم الكلام» والبيان السياسي! والنتيجة أن الحدود بين الفقه والسياسة انهارت تماما، ليقع ـ بانهيارها ـ تسييس لا سابق له لفاعلية «رجال الدين»؛ ثم لنتحول فجأة إلى حال غير مسبوقة في تاريخ الإسلام: إقامة سلطة اكليروسية تحتكر النطق باسم المقدس، وتفتي بالحرمان والغفران، بالكفر والإيمان، واضعة ذلك كله تحت عنوان إسلامي: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وإقامة الواجب الشرعي: واجب «الحسبة»، وأداء «الفريضة الغائبة»[11]... الخ!

---

(11) عنوان كتاب عبد السلام فرج، أحد قادة تنظيم «الجهاد» في مصر. أنظر المصدر السابق.

وبالمثل، لم يعد للقول إن الدولة في الإسلام مدنية من معنى ـ في الخطاب الصحوي ـ سوى فصل الدين عن الدولة! وهكذا كرت سبحة تكفير «اللائيكية» في هذا الخطاب، وتكرر القول بأن هدف السياسة في الإسلام هو تطبيق الشريعة، وإسقاط سلطان الإنسان، وإعلاء سلطان الله على مقتضى مبدإ «الحاكمية» لله وحده[12]؛ ثم تكرر ـ في الامتداد نفسه ـ الهجوم على الديمقراطية واحتسابها كفرا، والاستعاضة عنها بالشورى نظاما لـ«أهل الحل والعقد» (رجال الدين) . . . الخ. وبالجملة، وسَّع هذا المفهوم الثيوقراطي للدولة من مساحة العلمانيين بحيث دخل في جملتهم السلفيون الإصلاحيون جنبا إلى جنب مع الليبراليين (ديمقراطيين، أو اشتراكيين أو قوميين)!

ثمة من جذَّف، من مفكري «الصحوة» الإسلامية، ضد هذا التيار، فناهض هذا المنزع الاكليروسي ـ الثيوقراطي مدافعا عن الفكرة الإصلاحية الاجتهادية. غير أنه كان في عداد الأقلية أمام طوفان العودة إلى العقل الخوارجي الزاحف زحفا مخيفا!

---

(12) سيد قطب: **معالم في الطريق**. دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط 10، 1983.

الفصل الرابع:

العقيدة والسياسة

مقدمة:

لا يعدم المرء سبباً لتفسير الأسباب التي تعبّئ مشاعر العدوان ضد الإسلام كعقيدة وضد الإسلاميين كحركات اجتماعية ـ سياسية لدى جمهور كبير من الباحثين والمثقفين في الغرب الأوروبي والأمريكي. ففيها ما ينتمي إلى السياسة وحاجتها إلى تعبئة الرأي العام ضد عدوّ جديد، قد يعوّض عن غياب أعداء آخرين أنتج الغرب تماسكه ـ في الماضي ـ من خلال التهويل منهم؛ وفيها ما ينتمي إلى الثقافة ومنه الشعور الاستعلائي بمركزية المنظومة الثقافية الغربية وهامشية سواها من الثقافات. ومنها ما ينتمي إلى الدين ومنه إرادة كبح تمدّد خطاب الإسلام في العالم، وخاصة لدى مجتمعات تَحَقَّقَ فيها التنصير (مثل المجتمعات الإفريقية)، أو داخل مجتمعات الغرب نفسها التي ما فتئ يتمدد صوت الإسلام في هوامشها الفقيرة (على نحو ما هو عليه الأمر في المجتمع الأمريكي مثلا)... الخ. لكن الذي قد يغصى على الفهم أن ينتدب قسم كبير من المثقفين العرب نفسه لأداء المهمّة ذاتها: مقارعة الإسلاميين ومحاكمة الإسلام،

وخاصة لدى أولئك الذين لا تأتي هذه المهمة عندهم على سبيل العَرَض والحاجة الطارئة، بل (تأتي) على سبيل تفريغ النفس لذلك ـ دون سواه! ـ والاستبسال في خوض حرب «مقدسة» ضد «الأصولية» ومنابت وعيها!

قد نفهم أن يتطوّع مثقفون عرب مرتبطون بالسلطة، أو منخرطون في أحزاب سياسية، ناطقون باسمها، فيناصبون الحركات الإسلامية العداء؛ فهذا مما تَحْمِل عليه موجبات التدافع والمنافسة في حقل السياسة وتُسَوِّغه. وهم حين يختارون أداء هذا الدور، إنما يمارسونه من موقع السياسة لا من موقع الثقافة والمعرفة، حتى وإن خُيِّل لهم غير ذلك! أما الذي يحتاج إلى فهم، حقا، فهو أن يتقمَّص هذا الدور مثقفون أقاموا ـ باستمرارٍ ـ مسافةً مع المؤسسة السياسية ـ السلطوية والحزبية ـ وصانوا موقعهم الثقافي من الاشتباه السياسوي، واختاروا سلطة المعرفة ـ التي يتحوَّزونها ـ أو التي يعتقدون أنهم يتحوزونها ـ على ماعداها. فهؤلاء ـ وكثير منهم بعيد عن أية شبهة ـ يخطئون ممارسة وظيفتهم الطبيعية كمثقفين حامين لرأسمال معرفي قابل للتوظيف على النحو الذي تنجم عنه عائدات علمية وفكرية، لينصرفوا إلى ممارسة ثرثرة ايديولوجية تنال من صورتهم! من باب الواجب المنهجي أن نقول إننا نستثني من الحكم هذا أولئك الذين تفرغوا لتحليل الخطاب الإسلامي المعاصر وأفرغوا الجهد له؛ فهؤلاء وَفُوا لدورهم بأن اختاروا سبيل الممارسة الفكرية، وهي ـ هنا ـ مقاربة مادة معرفية عرَّفت نفسها بأنها إسلامية؛ مثلما نستثني منه أولئك الذين انصرفوا إلى تحليل ظاهرة الحركات السياسة الإسلامية تحليلا اجتماعيا موضوعيا بعيداً عن

أحكام القيمة. ربما انشغل الأولون (نعني دارسي الخطاب الإسلامي) بالمستوى المعرفي للخطاب، وربما انصرفوا إلى إنتاج مقالة نقدية حادة تنسف أساساته وتضعه «في العراء»، غير أنهم لم يخونوا موقعهم كَفَعَلَةٍ نظريين يُفْتَرَض فيهم أن يقدموا إنتاجاً معرفيا حول المجتمع والأفكار والخطابات المختلفة. والأمر نفسه ينطبق على الصنف الثاني من المثقفين (نعني دارسي الممارسة السياسية الإسلامية)، فهؤلاء قد يكونوا انشغلوا بقيمة تلك الممارسات من وجهة نظر الفعالية التاريخية، وقد يكونوا ذهبوا إلى نقد جوهر تلك الممارسات وبيان أعطابها؛ ولكنهم التزموا ـ في ما فعلوه ـ سبيل التحليل الموضوعي، فقاربوا ـ من وجهة نظر سوسيولوجية ـ ظاهرة اقتران السياسة بالدين، وقيام حركات سياسية على قاعدة استثمار المقدّس، وحلَّلوا حقل السياسة والاجتماع المدني في ضوء هذا المشهد لينتجوا معرفة حول الظاهرة وتداعياتها.

الفارق بين هؤلاء جميعاً وبين أولئك الذين استهجنا موقفهم «الفكري» أن الأولين **تحركوا في إطار المعرفة** ـ كائنة ما كانت قيمة ما تحصّلوه منها ـ بينما اشتغل الآخرون في إطار الجواب عن **حاجات ايديولوجية** تنتمي إلى الممارسة لا إلى المعرفة. وهو ـ مرة أخرى ـ ما يصدق حتى على أولئك الذين لم يُعْرف عنهم أنهم جنَّدوا دماغهم لمصلحة سلطة أو حزب سياسي. ولعل المطبّ الذي أوقعوا أنفسهم فيه ـ على ما نزعم ـ نشأ عن انحرافين في التعاطي مع الموضوع (= الحركات الإسلامية): **أولهما** أن هؤلاء المثقفين لم يتناولوا، في ما تناولوه، الفكر السياسي الإسلامي ـ النهضوي أو «الصَّحوي» ـ بل تناولوا أدبيات

سياسية لأحزاب شاغلها الأساسُ السلطة السياسية! وثانيهما أن حصيلة ما عبروا عنه من «تصورات» في ذلك التناول هو دزائن من أحكام القيمة على حركات اجتماعية يُفْترض في الفكر أن يحللها ويفهمها لا أن يقاربها بمنطق الخطإ والصواب!وفي الحالين، لم ينتج هؤلاء المثقفون شيئا يعتدُّ به في باب العلم بالظاهرة، بل قدموا مساجلة ايديولوجية قد تفيد في التجييش السياسي، لكنها ـ قطعا ـ غير ذات قيمة بمعيار المعرفة الموضوعية.

ليس مهما أن يشاطر المرء الحركات الإسلامية مواقفها أو يخالفها، فهذا تفصيل في ميدان المعرفة؛ المهم أن يفهم الأسباب التي كانت في أساس القيام المتجدد للسياسة على الدين، والأسباب التي تدفع جمهوراً متزايداً للتعبير عن مطالبه السياسية والاجتماعية تعبيراً دينيا، والأسباب التي تفسر الطلب المتزايد على الرأسمال الديني في حقل السياسة والصراع الاجتماعي... الخ. وفي ظننا أن هذه العناوين المطلوبة من البحث العلمي هي ما تجاهلها أولئك المثقفون مختارين ـ بدلاً منها ـ ما يدلُّ على ضائقة العقل!

*

هل يمكننا التفكير في الإسلام والسياسة، وفي أحد أبرز عناوين هذه العلاقة اليوم: التيار الإسلامي، بعيداً عن مطالب السياسة: الصريح منها والمضمر؟

يحتاج هذا الضرب من التفكير ـ في ما نزعم ـ إلى اختيار مقاربتين منهجيتين: مقاربة معرفية تحلّل الخطاب: مقدمات،

وفروض، ومنهج رؤية، ثم مقاربة سوسيولوجية تحاول فهم ما وراء الأفكار، أي جملة الملابسات والشروط الموضوعية التي قادت قوْداً إلى التعبير عن أفكار بعينها. ومع صعوبة الجمع بين المقاربتين، واحترام التوازن بينهما، فإننا سنحاول ذلك مسلحين بالشعور بواجب التصدي لمهمة الدفاع عن نظرة مختلفة لعلاقة الإسلام بالسياسة، ولمساهمة الإسلاميين في التعبير عن نمط من أنماط هذه العلاقة.

لعلنا في حاجة ـ أوّلا ـ إلى جلاء بعض المسائل الابتدائية في هذا المسعى. وفي قلب تلك المسائل علاقة المجتمع بعقيدته، وعلاقة السياسة بهذه العقيدة، ودواعي الميل إلى استثمار المقدس الديني، ثم حدود أو تخوم ذلك الاستثمار.

1 ـ الإسلام والايديولوجيا الاجتماعية

شأن سائر الديانات التوحيدية، يقدم الإسلام ـ للمتسبين إليه ـ أجوبة نصية وافرة عن المطالب الروحية، وعن الأسئلة الوجودية، التي تفرضها عليهم كينونتهم الإنسانية، أو التي يطرحونها ـ هُم ـ على عقيدتهم على سبيل تحصيل إدراكٍ أكثر تماسكا بماهية العالم والوجود. وإذا ما تركنا جانبا إصرار المسلمين على إفراد الإسلام ـ من دون كل العقائد التوحيدية ـ بصفة العقيدة الحق: التي لا يشوبها التباس، ولا يُبْتغى غيرُها دينا بديلا أو مضارعاً (بحسبان ذلك ممّا يأخُذ به جميعُ المؤمنين بسائر الديانات التي يعتبرونها كذلك)، فإننا نملك أن نقطع بقدرة الإسلام الفائقة على إشباع تلك المطالب الروحية للمسلمين إشباعاً كاملا، وعلى تزويدهم برؤيةٍ للوجود صنعت لهم توازناً

هائلا في الوعي، بل توازناً في إدراك الصلة بين الاجتماع والأخلاق، بين مطالب الجسد ومطالب الروح.

يتعلق الأمر ـ هنا ـ بالجانب العَقَدي في الإسلام، وما يتصل به من نظرة ميتافيزيقية للعالم تقدمها عقيدة الإسلام لأهلها وللناس أجمعين. غير أن الجانب الاجتماعي فيه، ليس يقل قيمة عن الجانب العقَدي التأسيسي، وخاصة على صعيد تكوين الجماعة والأمة، وتزويدها بالشعور الذاتي، أو بالوعي بماهيتها. وليس المقصود بالجانب الاجتماعي ـ هنا ـ ما يعنيه عادة مفهوم الشريعة، أي التنظيم الشرعي للشؤون المدنية الخاصة بالاجتماع الإسلامي، وفق القواعد المنصوص عليها في الكتاب والسنة، أو المُسْتنبطة بعمليات القياس الشرعي التي يقوم بها الفقهاء وعلماء أصول الدين. . .، بل المقصود به الجانب المتعلق بنموّ وتماسك شخصية الجماعة الإسلامية على قاعدة وعيها بنفسها كجماعة دينية، أولا، ثم كجماعة اجتماعية ثانيا؛ أي على قاعدة إدراكها للرابطة الداخلية الذاتية، وللتضامن الجَمْعيّ بين مكوناتها، اللّذيْن يؤسسان لديها الشعور بهويتها كجماعة وكأمة.

يتعلق الأمر ـ في هذه الحالة ـ بالإسلام من حيث هو تراث اجتماعي وحضاري، أو من حيث هو **ثقافة** تاريخية واجتماعية للأمة، تتعرّف فيها ـ وبها ـ هذه عن نفسها، وتنظّم بها رؤيتها لذاتها ولموقعها في العالم الإنساني المحيط. هاهنا لا يعود الإسلام مجرد عقيدة وإيمان، وتعاليم وأوامر ونواهي، بل يصبح ـ فضلا عن ذلك كله ـ **ايديولوجيا للجماعة والأمة**: ايديولوجيا تتحقق بها هويّة تلك الجماعة، وينتظم بها وعيها لتلك الهوية. وحين يكون الإسلام ايديولوجيا اجتماعية، وليس عقيدة دينية

فحسب، يصبح من نتائج ذلك أنه يقدّم لغير المنتسبين إليه، ممن يعيشون في كنف المجتمعات الإسلامية، شعوراً بالانتماء إلى الجماعة الاجتماعية ذاتها التي يؤسّسها الإسلام، فيتحول هؤلاء إلى «مسلمين» بالمعنى الحضاري ـ الثقافي، لا الديني، ليشاركوا في صناعة تاريخ الأمة. هذا ـ مثلا ـ حال الطوائف المسيحية العربية الموالية ـ اجتماعيا وثقافيا ـ لمرجعيتها الحضارية العربية ـ الإسلامية، التي دفعها الشعور الطاغي بالانتماء إلى الأمة والجماعة إلى إسداء خدمات عظيمة لتاريخ الإسلام، وثقافته، وحضارته، ضاهت مثيلاتها لدى المسلمين، بل فاقتها أحياناً.

ليس من شك في صعوبة الفصل بين الجانبين العقدي والاجتماعي ـ الثقافي في الإسلام، بسبب أن الايديولوجيا الإسلامية الاجتماعية التوحيدية تنهل مَنْزعَها التوحيدي من عقيدة الإسلام التوحيدية، و تتأسّس عليها. ومع ذلك، من الواجب التنبيه إلى خطورة إسقاط أو تجاهل هذا المستوى التاريخي: الثقافي والاجتماعي في الإسلام، لأنه لن يقود ـ عمليا ـ سوى إلى التضحية بالرابطة العميقة التي صنعت لحمة مجتمعاتنا، وتماسكها، ووحدتها الوطنية، وهي رابطة ساهم الإسلام ـ بمخزونه الحضاري ـ في بنائها وتنميتها، سواء بصفته كذلك، أو من حيث تزويده الايديولوجيات الاجتماعية القومية ـ مثل الإيديولوجيا القومية العربية ـ بالطاقة الروحية العميقة التي احتاجت إليها للاشتغال الطبيعي.

يخطئ من يعتقد أن هدف هذا الاستنتاج هو الدفاع الإيديولوجي عن غير المسلمين في مجتمعاتنا (المسيحيون العرب على وجه خاص)، على ما هنالك من حاجة إلى مثل ذلك، بل

هدفه الدفاع عن هذه المجتمعات وروابطها الوطنية والقومية التي لا يجوز الاعتقاد بأنها تعادي الإسلام عقيدة، أو أن الإسلام يقف حائلا دونها. نعم، إن الإسلام هو «الوطن الروحي» الذي يفيء إليه سائر من يدينون به عقيدةً، والذين إليه ينتمون بوصفهم مؤمنين. لكن الإسلام ـ أيضا ـ هو ذلك المخزون الروحي والثقافي الكبير الذي يتزوّد به أهله لبناء وطنهم المادي، وتحقيق شخصيتهم الاجتماعية الجمْعية بوصفهم **أمة سياسية**. وعلى ذلك، فالقومية الفارسية، والقومية الطورانية، والقومية العربية، وسواها. . .، لا تمنع الإيرانيين، ولا الأتراك، ولا العرب، من أن يكونوا مسلمين، كما ليس من شروط إسلامهم نبذ هوياتهم القومية كأمم. إن مثل هذا الانفصال في الوعي هو ثمرة للعجز عن إدراك ذلك الطابع المزدوج ـ والثريّ ـ للإسلام بوصفه عقيدة وايديولوجيا.

*

هذه العلاقة بين الإسلام والأمة، بحسبانه عقيدتها الجماعية، وتراثها الثقافي والحضاري المشترك، لم تكن وحدها العلاقة الحاكمة والسائدة، إذ سرعان ما قادت مطالب الصراع الاجتماعي إلى إعادة صوغ علاقات أخرى فرعية أهدرت الأولى، وفرضت على المجتمع أشكالاً جديدة من الصراع مع نفسه، بل أعادت النظر في معنى العقيدة، ذاته!

2 ـ من عقيدة للأمة إلى ايديولوجيا سياسية!

رأينا كيف يدين سائر المسلمين بالإسلام عقيدةً وديناً، ويجتمعون ـ على اختلاف أممهم وأوطانهم ـ على مسلماته

التوحيدية الأساس: مُشْترَكاً عقديّاً يُنْتج في وعيهم الشعور بالانتماء إلى جماعة واحدة: **الأمة الروحية (الإسلامية)**. غير أن قسماً من المسلمين ـ تتزايد أعداد المنتسبين إليه ـ يزيد على تلك «الأمة الروحية» بشيء يفيض قليلا عن عنصر الإيمان، بالجانب العقدي في الإسلام، ويتعلق بميدان المصالح المادية: الاجتماعية السياسية؛ وهو (القسم) المدعوّ ـ في أدبيات هذا العصر ـ بالتيار الإسلامي، أو الحركات الإسلامية. أما الجانب الفائض عن مستوى الإيمان ـ في دعوته ـ فهو **المسالة السياسية** التي تمثل اليوم جوهر مشروعه وأبجدية تعيينه، وتميّزه. . . ، وتمايزه.

لا يضيف الإسلاميون شيئا إلى التراث العقدي الإسلامي **لأسباب أربعة** على الأقل: لأنهم **يكتفون بالنصوص الشرعية**، فلا يكادوا «يحيدُون» عنها إلا لكي يعيدوا إدراكها في شبكة تأويل نصّية مع **الأشعري**، أو **الغزالي**، أو **ابن تيمية**. **ولأنهم لا يطرحون على أنفهم هذه المهمة «النظرية»**. ثم لأنهم **لا ينتمون إلى فئة الفقهاء وعلماء أصول الدين**: التي نهضت ـ في الثقافة الإسلامية الوسيطة ـ بدور بناء وإعادة بناء مسائل العقيدة في وعي الجماعة الإسلامية. و ـ أخيراً ـ **لأن إشكاليتهم تنتمي إلى السياسة لا إلى الدين**، حتى وإن هي قامت على الدين، أو عرضتْ نفسها في لغة دينية! لعلّ الشيء الوحيد ـ الجديد ـ الذي يضيفونه إلى تراث الإسلام هو مساهمتهم في إنتاج مقالة في السياسة على قاعدة ما يعتقدون أنه الأساس الشرعي الصحيح لها.

وإذا كان من البداهات التمييز بين إسلاميين انصرفوا إلى

البحث والتفكير في السياسة والمسألة السياسية في الإسلام، وبين آخرين غلبَ عليهم المنزع الحَركي النضالي (وهمْ سوادهم الأعظم)، فإن من المفيد تنمية الانتباه إلى أن الفريقين لم يحيدا عن التزام الحلال والحرام: وإن كان مسموحاً لديهم - بل مطلوبا - تشغيل هذه الثنائية العقدية - القيمية عند الاقتضاء! وعلى ذلك، فالمسافة ليست واسعة بين المثقف والمناضل - في بيئة ما بات يُدْعى بـ«الإسلام السياسي» - بسبب صلة الطرفين بالقضية ذاتها: التمكين المادي للإسلام من التعبير عن نفسه في مشروع سياسي؛ بل يكاد يصدُق على المثقف الإسلامي نفسه وصف الفاعل السياسي المناضل: الذي لا يكاد يتميز عن سواه من الفاعلين السياسيين غير المثقفين (= المريدين) إلا تميُّز العارف عن جمهورٍ ملتزم بالقضية الجامعة إيّاها.

في انصرافهم الايديولوجي - النضالي - إلى الاهتمام بالمسألة السياسية، يعبّر الإسلاميون عن وعي حاد بأهمية استثمار المقدّس الديني وتوظيفه في المعارك الاجتماعية المختلفة، وخاصة في المعركة السياسية من أجل السلطة. يحاول الإسلاميون ردّ الاتهام عنهم بأنهم مجرد «متاجرين» سياسيين بالدين بتقعيد عملهم وتأصيله بالقول إن «الإسلام دين ودولة»: عقيدة، وسياسة، واجتماع. و مع أن أكثرهم لا يكلف النفس عناء الاحتفال الكثير بالمسألة نظريا، إلا أن بعضاً قليلا منهم خاض التحدي متطلعا إلى صناعة رأي متماسك - في الصلة بين العقَدي والسياسي في الإسلام - يردّ به نقد الأخصام وتحفظاتهم، ويُشَرْعِنُ به للممارسة على النحو الذي يتحقق لها به الاسترشاد وتسُوغ به الحُجِّية.

ربما نجحت الحركات الإسلامية ـ بهذا التسييس الواسع للإسلام ـ في إعادة بعث بعض أسباب قوته وإشعاعه في العالم المعاصر، وذلك بسبب فاعلية ذلك التسييس في تزويده بالطاقة اللازمة لاستمرار زخم نفوذه. غير أن المشكلة تكمن في أن هذا التسييس إذ يؤدي تلك الوظيفة على صعيد قدرة العطاء لدى الإسلام في الخارج: أي على صعيد مواجهته للقوى الثقافية والايديولوجية الخارجية، غير الإسلامية، وعلى صعيد محاولته بناء مركزه في ميدان المنافسة الكونية: كعقيدة كفاحية تُلهم معتنقيها باختيار سبيل الممانعة والمقاومة والجهاد ضد التسلط، والتهميش. . . ، فهو تسييس يرتد بأوخم العواقب على الجبهة الداخلية للإسلام! ذلك أن التيار الإسلامي ينسى أن توظيفه السياسي للإسلام، وفَرْض نفسه قوة وحيدة محتكرة لتأويله، إنما **يحوّل الإسلام من عقيدة للأمة**، ومن ايديولوجيا اجتماعية جماعية، **إلى إيديولوجيا سياسية خاصة بفريق سياسي في الأمة** (هو التيار الإسلامي!) وغني عن البيان أن ذلك مما ينطوي على قدر بالغ من الخطورة على وظيفة الإسلام ذاتها: لا يعود الإسلام ـ مثلما هو في صميم منطلقاته ـ فكرة توحيدٍ للناس في أمة، **بل يتحول إلى سبب للفرقة والنزاع**، وإلى عامل تفريق وتمايز داخل النسيج الاجتماعي الموحّد. وعلى ذلك فإن إسلاميي اليوم لا يفعلون أكثر من استئناف ما فعله أسلافهم في عهد «الفتنة الكبرى»: الخروج بالمسلمين من عهد الأمة والجماعة إلى عهد الانقسام السياسي والنفسي. . . !

لهذا التحول في علاقة الدين بالأمة والجماعة «أسباب نزول» بغير شك، فما هي تلك الأسباب ـ إذاً ـ التي حملت

قسما من المجتمع والأمة على اختصار تلك العلاقة الجامعة في علاقة فرعية، وعلى الانشقاق عن المعنى الجماعي؟

3 ـ الرأسمال الديني: استثمار المقدَّس في المجتمع والسياسة

ما عاد هناك من سبيل اليوم إلى التردّد في القول إن من أكثر الظواهر إثارة في الحياة السياسية العربية المعاصرة، وأشدّها مدعاة إلى التأمل والتحليل، **تزايد الطلب على الدين في السياسة والصراع الاجتماعي**. من باب أولى الاعتراف أن هذا التلازم ـ الذي يجري الآن ـ بين السياسة والدين ليس جديداً في تجربة العرب والمسلمين التاريخية؛ فهذه كانت ـ على الدوام ـ زاخرة بوقائع ومناسبات ذلك التلازم الذي بلغ، في لحظات معلومة، حدّ التماهي حين كان على الدين والسياسة أن يعبّر كل منهما عن نفسه من خلال الآخر. لكن الذي يسترعي معظم الانتباه أن لا يصير في وسع تناقضات البنية الاجتماعية والحقل السياسي للصراع الاجتماعي التَّمَظْهُر إلا من خلال الصراع الديني، في مشهد يحمل على الاعتقاد بتدهور الحياة السياسية وانحطاطها، وعودة قيم الصراع الاجتماعي إلى مستوى قيم العصور الوسطى، أي قبل أن يكون المجال السياسي قد تحرّر تماماً ـ واستقل بذاته ـ عن المجال الديني الناظم!

كيف أمكن أن يحدث ذلك بوتيرة تعصى على التوقع: هل الأمر يتعلق بخلل في الدين بحيث أخذته سلطته إلى اجتياح المجال السياسي (الزمني) وهيكلة نظامه الداخلي على قوام المرجع الديني نفسه، أم هو عطب في السياسة حيث عجزت عن تحرير ممارستها ومجالها من سطوة الديني؟

لِقائل أن يقول إن هذا التداخل بين النظامين والممارستين طبيعي للأسباب ـ التاريخية ـ نفسها التي جعلت من الخلافة شأناً من شؤون الإمامة الدينية، وجعلت من التشريع فعلا فقهيا دينيا، ومن السياسة باباً من أبواب العقيدة. على أن المسألة ـ في ما نقدّر ـ أبعد من مجرد قرابة ـ نصية وتاريخية ـ بين مجال السياسة ومجال الدين في موروث العرب والمسلمين. إنها تتصل باستعدادات السياسة نفسها؛ بقدرتها على الاشتغال كسياسة في فضاء اجتماعي تتعدد فيه البنى وتتنوع، ويتخذ كلٌ منها لنفسه نظاما خاصاً ومصادر للعمل معينة. وبكلمة، إن للمسالة علاقة بأزمة السياسة.

عوامل كثيرة تقف خلف هذه الأزمة التي تجتاح السياسة وتفرض عليها التعبير عن نفسها من خلال الدين، أو تجعل الدين رأسمالا للاستثمار جزيل الربح والفعالية في سياق الصراع السياسي. نكتفي منها بالإشارة إلى عاملين اثنين:

العامل الأول، ويتعلق بحاجة السياسة (والعمل السياسي) إلى تجديد مصادرها وإعادة إنتاج قيمها ومبادئها. وهي حاجة نشأت بعد أن استنفذت المصادر السابقة نفسها، ودخلت الممارسة السياسية ـ بنتيجة ذلك ـ دورة إخفاق وتناقض مزمنين لم تخرج منها حتى الآن. ولقد جرى ذلك في امتداد الفشل الذي طال مشروع «النهضة» العربية الذي سارت تيارات ثلاثة في منطقه، (هي ـ على التوالي ـ التيار الليبرالي والتيار القومي والتيار الاشتراكي)، وكان الإخفاق خاتمة مطافها. ربما كان الناظم بين لحظات «النهضة». الثلاث ـ بعد إخفاقها طبعا ـ هو استبعادها الدين كمصدر من مصادر بناء السياسة والدولة والنظام العمومي.

وقد يكون ذلك الاستبعاد ثمرة النظرة العلمانية التي حفظت للمجال السياسي ـ باستمرار ـ حرمته من السلطة المطلقة للدين وجهازه المؤسسي (شبه الكهنوتي). على أن الذين أعادوا ضخّ الدين في شرايين السياسة لم يروا في ذلك الاستبعاد (الذي هو استقلال بالزمني عن الديني في رأي الخصوم العلمانيين) إلا فعْلَ جهرٍ بنزعة إلحادية تفك الوشيجة بين الدين والدنيا، بين المقدس والنسبي، وتبني السياسة على أخلاق المنفعة والمصلحة والاستغلال والفردانية في مقابل الحق والصالح العام والعدل والتكافل، أي جملة ما نُظِر إليه على أنه نظام القيم المرتبط بالدين. ولم يكن عبثا أن الذين آخَوا بين الدين والسياسة ـ بعد فكاك اضطراري ـ أعادوا الاعتبار إلى مدونة المفاهيم الأخلاقية وإلى المناقبية تعبيراً منهم عن إرادة إعادة بناء السياسة على مصادر أخرى بديل تبجل ثقافة المجتمع، في مقابل المنظومات الثقافية المستوردة، وتبجّل الجماعة في مقابل الفرد، والمبادئ في مقابل خُلُقية المنفعة...

العامل الثاني، ويتعلق بحاجة الصراع الاجتماعي إلى استعارة ساحة بديل للساحة السياسية ـ هي الدين ـ بعد أن صارت وجهةُ ممارسة السياسة الرسمية ـ في الوطن العربي ـ مصادرة المجال السياسي كمجال عمومي، وتنميةَ شروط احتكار السلطة (بعد احتكار الثروة) ومنعها من أن تصير إلى تداول عام ديمقراطي بين مكوّنات الحقل السياسي والاجتماعي. فحين لا يعود في وسع المجتمع أن يمارس السياسة في حقلها الطبيعي (= الساحة السياسة)، وحين تستحيل السياسة فعلاً مصادراً من قبل نخبة الدولة أو الحزب الحاكم، ينكفئ قسم من المجتمع إلى منظومته

التقليدية بحثا عن طريقة مناسبة للتعبير عن الذات ولتحقيق التوازن النفسي والمادي. وطبيعي أن يكون الدين أقدر تلك المنظومات على مدِّ طالبها بأجوبة عن مطالب ونوازل الحاضر. وهكذا، فحين تخاض السياسة بمنطق الدين، فما ذلك إلا لأن فشلها في أن تتحقق ـ بشكل طبيعي ـ كسياسة ذات بنية متميزة ونظام خاص، يدفعها إلى **استعارة** حقل رمزي آخر هو الحقل الديني.

*

لا نشكك ـ بما قلناه ـ في أن تزايد الطلب الاجتماعي على الدين في ميدان الصراع السياسي يحتاج إلى مقاربة ثقافية وسوسيو ـ ثقافية، باعتبار صلته بالخلفية الثقافية للمجتمع، وبالمكانة التي يحتلها الدين في الثقافة الجمعية للعرب والمسلمين، وفي رصيد الخبرة التاريخية لديهم؛ ولكن ذلك كله لا ينفي حاجتنا إلى مقاربة المسألة من مدخل الاعتراف بالدور الراهن للدين في الصراع السياسي الجاري بصفته **رأسمالا قابلا للتداول الاجتماعي**؛ أي من باب الإقرار بإمكانية استثمار المقدَّس في المجتمع والسياسة.

ولكن، إلى أي حدّ يمكن لذلك الاستثمار أن ينجح: هل في مقدوره أن يجيب فعلاً عن مطالب المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، أم أن فعاليته لا تتخطى حدود التعبئة والتحشيد والزحف؟

4 ـ السياسة بوصفها حدوداً للايديولوجيا

يُعمّم صعودُ التيارات الإسلامية في الوطن العربي انطباعاً بالاطمئنان «المعرفي» إلى حقيقة ولوجنا عصر انتصار الفكرة

الإسلامية في السباق السياسي إلى الدولة، كما يكرس فكرة ـ قديمة نسبيا ـ قوامها أن هذا الصعود ليس سوى ثمرة للإخفاق الايديولوجي للتيارات السابقة: الليبرالية والقومية والاشتراكية. . .

في تفاصيل هذه الموضوعة ما يغري ببعض القبول. إذ تقدم المسيرة المعاصرة للعالم العربي كثيرا من الشواهد السياسية النازعة إلى تأكيد فكرة الانتصار الصارخ للفكرة السياسية الإسلامية في مقابل منافساتها، وتأكيد فكرة الإخفاق الايديولوجي المتكرر للتيارات التي تعاقبت على قيادة الدولة والمجتمع في البلاد العربية منذ الحرب العالمية الثانية إلى الآن: فقد خرج من مدار الشك أن «الإسلام السياسي» يتقدَّم ظافراً لوراثة المواقع الاجتماعية والشعبية التي فقدتها حركة التحرر الوطني العربية، بعد سلسلة فاضحة من الأخطاء والخطايا سارت فيها لعقود، وأنه يتأهب لتتويج انتصاره الثقافي والاجتماعي باستلام سلطة أينعت وحان قطافها! مثلما بات في عداد «المسلمات» أنَّ تراجُع القوى الليبرالية والقومية والماركسية ـ التي تعاقبت على حكم الدولة والشارع ـ مرده، في جانب كبير منه، إلى أعطاب جوهرية في البنية الايديولوجية لهذه القوى وفي أدائها الثقافي الذي وضعها ـ في مقابل ثقافة المجتمع الدينية الراسخة ـ ككائنات ايديولوجية غريبة، تضع على عاتقها مهمة شبه مستحيلة: القيام بجراحة فكرية قيصرية لتوطين الأفكار والقيم الجديدة في بنية ثقافية «راكدة» تتواصل مع ماضيها، وتنشدُّ إلى مرجعها الروحي، وتأبى أن تعيش لحظة انقطاع ـ كمي أو كيفي ـ عن تاريخها. . .

. . . لسنا بعيدين عن الاعتقاد ـ مع المعتقدين ـ أن طريق

التيار الإسلامي إلى السلطة بات مفتوحاً، خصوصا بعد أن عزّت وتراجعت فرص منافسة سياسية نِدّية من قوى تبدو الآن شاحبة بعد هزيمة «الاشتراكية» في الحرب الباردة، وهزيمة القومية العربية في الحرب الساخنة، وانصراف الليبرالية العربية إلى التبشير بنموذج مجتمعي لم يعد يرى فيه المجتمع الشعبي العربي إلاّ رمز التغلب والقهر والاستغلال الأعمى، في زمن تبخرت فيه أوهام الوفرة التي ستجود بها الليبرالية على جموع الجائعين إلى الخبز. . . والحرية، بعد معاينة المقدار المخيف من الانهيار الذي شارفته حياة «أسلافنا» الأوروبيين الشرقيين. . الخ. على أننا نتحسس مقدار ما يفصلنا من مسافة نظرية عن التأويل السياسي الذي يعزو إخفاق التيارات العلمانية إلى أسباب ايديولوجية «مذهبية»، أي تتصل بـ«عقيدة» الخطاب. وثمة سببان ـ على الأقل ـ يمنحان التحفظ على هذا التفسير الشرعية التي يحتاج لتبرير نفسه:

السبب الأول، ويتعلق بسابقة تاريخية مكتنزة بالدلالات. لقد نجحت القومية العربية لفترة ربع قرن في أن تكون ايديولوجيا شعبية بامتياز، وفي أن تمارس عملية فذة من الإدارة السياسية والنفسية لمجتمع شعبي مَحَضَ الولاء لرجالاتها ورموزها، ورأى فيها عقيدته التي يفرض عليه الالتزام المعنوي بها التضحية بأقدس مقدساته الصغيرة. والأمر نفسه ينطبق على الايديولوجيا الاشتراكية التي نجحت في أن تشتري من الناس أنفسهم، وفي أن تَقُدّ من إرادتهم الجياشة أكثر التجارب السياسية والجماهيرية سخاء في بذل العقل والفعالية خلال عقدين كاملين. إن قيمة هذه السابقة تظهر من خلال السؤال التالي: كيف أمكن الايديولوجيا

القومية وللايديولوجيا الاشتراكية أن تنجحا في تجييش المجتمع الشعبي والصيرورة ثقافة سياسية جمعية، لفترة تفصل بين استسلام ألمانيا واليابان واستسلام الشاه، لو لم تكن لديها قدرة على النفاذ إلى نسيج البنية الثقافية والنفسية لمجتمع يُعتقد ـ خطأ ـ أنه عصيٌ على الانفتاح على الجديد والحديث؟! لاشك في الطبيعة الاتهامية لهذا السؤال، غير أنها تظل ضرورية لتحكيم التاريخ ـ ووقائعه الطرية ـ فيصلا بين الواقع والتأويل، ودليلا على أن الايديولوجيا ـ كل ايديولوجيا ـ قابلة إلى الصيرورة وعيا جمعيا إذا ما كانت وقائع الحال تسعفها في التحول إلى ذلك.

السبب الثاني، وله علاقة بما تؤول إليه الايديولوجيا حينما ترتبط ـ في صورة أو في أخرى ـ بممارسة السلطة. فلقد تمكن حَمَلة الايديولوجيا الليبرالية ـ بين الحربين ـ والإيديولوجيا القومية والاشتراكية ـ بين الخمسينات والثمانينات ـ من التمكن من سلطة الدولة ومن سلطة المجتمع و«الرأي العام»، ومارسوها ـ منفردين أو مؤتلفين ـ بكل تلقائية عكست ما كانوا قد كسبوه من موقع راجع في توازن القوى السياسي والثقافي في المجتمع. وككل سلطة، كان على التيارات العلمانية أن تعيش اختبار الفارق ـ الطبيعي ـ بين الحرية والضرورة، بين الإدارة والواقع، بين الرغبة والممكن. كان على تجربة السلطة (العلمانية) أن تعيد النظر في جموح الشعارات الايديولوجية، عبر إجبارها على الانضواء في ثقافة واقعية نسبوية مكتنزة بمعنى الموضوعية والتاريخ. كان على طوبى الحرية (الليبرالية والوحدة (القومية) والاشتراكية (الماركسية) أن تعيد اكتشاف نفسها من داخل السياسة ـ لا من داخل الايديولوجيا ـ بصفتها احتمالا برسم التعديل الواقعي وليس

بصفتها إمكانية راجحة التحقق في صورتها الكاملة! حصيلة ذلك كله لم تكن هيّنة: بدت وكأنها رصيد ضخم من تراجعات السياسة عما كانت الايديولوجيا قد صاغته وأَتْقَنَتْ حبكه في مشهد طهراني قدسي تأبى وقائعه المخملية أن تسقط في دنس الواقع وفساد المادة! لقد انتصرت السياسة على الايديولوجيا، وانتصر الواقع على المثال، وتعرضت أصفى نيات التغيير إلى تغيير، ولم يعد في حوزة النزعة الإرادوية ـ الملازمة بالضرورة لكل مشروع ثوري ـ ما تحتج به لتبرر أسبقية الإرادة في الثورة على إمكانه[1].

تلك قصة عشناها «جزئيا». لكن غيرنا عاشها بأكبر قدر من الدرامية. وهي تغرينا ـ على سبيل الاستنتاج ـ بتسجيل **خلاصتين**: سياسية ونظرية:

الخلاصة السياسية الأولى هي أن ما عاشته التيارات العلمانية العربية من إخفاق ايديولوجي ـ تَمَثَّلَ في العجز عن تحويل الطوبى إلى واقع ـ سوف تعيشه التيارات الإسلامية حالما تدخلُ تجربة السلطة، بحسبان السلطة السياسية **هي الدرجة التي تحترقُ**

---

(1) بعد النقد الحاد الذي وجهه المفكر القومي- الاشتراكي الراحل ياسين الحافظ للنزعة اللثوروية العربية، المجافية للمنطق التاريخي وللواقية السياسية، في كتابة المكرس للمقارنة بين تجربة النورة الفيتنامية وبين التجربة العربية المعاصرة، كما في كتابه: الهزيمة و الاديولوجيا المهزومة (صدرا معا عن دار الطليعة، بيروت)؛ وبعد النقد الفكري العميق الذي قدمه عبد الله العروي في: العرب والفكر التاريخي (دار الحقيقة، بيروت، 1973) للانتلجنسيا الثورية العربية، ولوعيها الايديولوجي المجتفي للمنطق التاريخاني. . . ، لم يعد مسموحا لأحد لأن يذهب إلى القول إن العقل القومي واليساري العربي لم يع مأزق اللإرادوية في السياسة والطوبوية في المفكير على محو ما تجرأ بعضٌ على القول به.

فيها كل الايديولوجيات والمطلقات ومشاهد الجنّة المثالية. ولن نحتاج إلى كبير عناء لنستدل على ذلك، تكفي الإحالة إلى السوابق للاستئناس الاستنتاجي: فقد أُجبرت إيران ـ المدفوعة بطموحها الإيديولوجي الثوري إلى الحد الأقصى ـ على الرضوخ إلى أحكام الواقع، وإعادة النظر في جموح المثال، و ها هي تُجْمِع ـ مجتمعا ودولة ـ على تسليم أمر قيادة شأنها إلى تيار ينهل البراغماتية والواقعية السياسية من ثقافة عصره، ويقود ـ صاغراً ـ مصالحة صعبة مع واقع لا ترضاه له مرجعيته الطهرانية. والأمر نفسه يمكن أن ينطبق على حالة النخبة السياسية الإسلامية في باكستان التي تكشف ـ تدريجيا ـ عن نجاح السياسة والسلطة في تقليص الفارق بينها وبين «حزب الشعب» العلماني!

أما الخلاصة النظرية الثانية فتكمن في أن الايديولوجيا ـ أية ايديولوجيا ـ تمثل، على الدوام، شكلا من أشكال التمثل المثالي للواقع، و ـ بالتالي ـ فهي ستظل دائما بعيدة عن أن تترجم نفسها حرفيا في تجربة سياسية متحققة. إن المسافة بينها وبين السياسة تظل ـ دائما ـ شاسعة. ولا يمثل جموحها إلا تعبيراً عن حاجة طبيعية من حاجات بناء الشرعية. وهي ـ لذلك السبب ـ تزدهر في الطور الدعوي التعبوي، وتشحب في طور الممارسة العملية. لقد كان هيغل صادقا ودقيقا حين وصف الفكرة بأنها تَنْحَطُّ حينما تتحول إلى واقع. والتاريخ لم يتوقف عن إثبات ذلك: لقد نجحت فكرة الحرية في فجر العصر الحديث في أن تلهم شعوبا وأمما وتغذي نضالها بأسباب الفعالية. وحين تحولت فكرة الحرية إلى مؤسسات (= مؤسسات الدولة البرجوازية) انحطت، وأنتجت أشد أنواع الاستعباد: الاستعمار والإمبريالية والعنصرية!

وبعدها نجحت فكرة الاشتراكية في أن تزوِّدَ شعوبا وحركات وطنية ثورية بمعنى عميق لنضالها، وحَرَّكَتْ قرنا من التاريخ هو تاريخنا الراهن. لكن تحوُّل الفكرة الاشتراكية إلى واقع («المنظومة الاشتراكية») أفضى إلى انحطاط مروِّع لها، وأفرز أشد أنواع القهر والإجحاف: الدولة الشمولية الديكتاتورية.

، ، ، بين الايديولوجيا والسياسة هوة عميقة يخطئ من يعتقد أن الإرادة ـ أو النية الحسنة ـ تكفي لردمها. إن التيار الإسلامي مدعوّ ـ اليوم ـ إلى الخروج من حالة الزهو والنزعة الظفراوية إلى التفكير في أسئلة ما بعد السلطة (إذا كان له فعلا أن يصل إلى السلطة). لم يعد يكفيه اليوم أن يستثمر أزمة الآخرين فيؤسس على نتائجها خطابا شعبويا احتجاجيا ناجحاً، وقادراً على التعبئة والتجييش، بل بات مطروحاً عليه أن يُعِدَّ رؤية استراتيجية حقيقية وواقعية لتناول معضلات الاقتصاد، والغذاء، والتعليم، وإنتاج الثقافة، وتنظيم التوازن بين الموارد والسكان، وتحقيق المشاركة السياسية والتنمية الديمقراطية للمجتمع، ورفع الحيف والتهميش عن المرأة، وسوى تلك من معضلات الحاضر والمستقبل. دون ذلك، سوف يكرر تجارب الآخرين، وربما في شروط وبصيغ أسوأ!.

ونحن لدينا ـ للأسف ـ أسبابنا للشك في قدرة التيار الإسلامي على تناول هذه الأسئلة اليوم بالجدية المطلوبة، لأنها ـ في عرفه ـ أسئلة مؤجلة! أما موضوعات تفكيره في الحاضر، فما زالت ـ حتى إشعار آخر ـ هي: «تطبيق الشريعة» و«أَسْلَمَةُ» الدولة. وهي موضوعات تجد من يتخذها تكئة يستند إليها إلى الذهاب بعيداً في إنتاج مقالات مغالية في السياسة وجوارها!

الفصل الخامس:

في المشروع السياسي الإسلامي

1 ـ في «شهادة ميلاد» المشروع السياسي الإسلام

شأن أية حركة اجتماعية أو سياسية، للحركة الإسلامية المعاصرة في البلاد العربية شهادةُ ميلاد. وشهادة ميلادها تلك كناية عن جملة العوامل التي نضجتْ في رحمها شروطُ النشأة ومكّنتها من الكينونة حقيقة من حقائق الاجتماع السياسي العربي المعاصر: لا تكتفي بأن تحتل موقعا في مشهده، بل تذهب إلى حيث تتصدره. . .

كثيرون يميلون إلى العودة بتاريخ الميلاد إلى الماضي الوسيط على خلفية الافتراض أنها، إذ تنشأ حديثا، تستأنف مشروعاً سياسيا عميق الجذور. ومن الواضح أن التأريخ لها بفرضية الاستمرارية التاريخية هو فعلٌ ايديولوجي ينهض به التيار الإسلامي في قراءته لتاريخه. وهذا الفعل ـ الذي يعتمد الثقافي عنصراً رئيساً في تعريف الذات ـ إنما يرمي، من خلال إحكام بناء الصلة بين الحركة الإسلامية المعاصرة وذلك الماضي المرجعي، إلى إسباغ الشرعية التاريخية ـ والدينية ـ على المشروع السياسي الذي تحمله حركات «الإسلام السياسي»

لإنجاز تسويق سياسي ناجح له وسط جمهور متدين، شديد الانشداد إلى المقدس.

ومع ما في هذه القراءة الايديولوجية لتاريخ الحركات الإسلامية من مجافاة لحقائق تكوينها وتطورها الفعليّين، إلا أنها لا تحيد كليةً عن محجَّة التعيين الصائب لبعض من المسلَّمات التي صنعت وجودها وهيَّأت لها شروط العنفوان والتمكين. وأهم تلك الأسباب جميعاً استمرار البنى الثقافية الدينية الموروثة، وقدرتها على تجديد نفسها وتنشيط فاعليتها في مجتمعاتنا المعاصرة. إذ على الرغم من كل العمليات الجراحية الثقافية الحداثوية، التي خضعت لها الثقافة العربية منذ قرنين، وعلى الرغم من نشوء وتوسُّع نخبة فكرية شديدة الصلة بمرجعيات ثقافية كونية، فإن القاع الثقافي العربي مازال دينيا، أو قل مازال الديني من المصادر الأساس لتشكيل معطياته. وبكلمة، إن الديني ما يَرِحَ يمثل منظومة مرجعية رئيسة للثقافة العامة وللذهنية العامة. وعلى ذلك، فإن الحركات الإسلامية لم تنشأ من فراغ، ولا هي خرجت إلى الوجود السياسي بعملية إنزال ثقافي خارج أرضية المألوف والقائم، بل هي أتت تعبّر عن شكل ما ـ تاريخي ـ من دينامية الاستمرار فيه. ولم يُسْعفها ذلك في تأمين فرص قيامها بيُسر ـ لم يَقْوَ عليه غيرُها من الحركات السياسية ـ فحسب، بل إن ذلك التعبير عن تلك الاستمرارية وضع في حوزتها أمثل وأفعل الأدوات لإنجاز عملية استيلاء ناجحة على موقع المركز والصدارة في الحقل السياسي في العشرين عاما الأخيرة!

غير أن السؤال الأجدر بالانتباه هو: لماذا لم تتحول

الحركات الإسلامية إلى قوة رئيسة في الحياة السياسية إلا في العشرين عاماً المنصرمة على الرغم من أنها تتمتع بامتياز ثقافي لا يقاسمها غيرُها إياه: سهولة التعاطي مع ذهنية عامة متشبعة بالثقافة الدينية، وعلى الرغم من أن هذا الامتياز/ الرأسمال كان في حوزتها دائما، وكان يمكنه أن يُنتج لها الهيبة والسطوة والتمكين في كل الظروف؟

يصرّح هذا السؤال بمقصده: ومقصدُه القول إن العامل الثقافي ليس يكفي ـ على أهميته ـ لبيان الأسباب الكامنة وراء نشأة وصعود الحركات الإسلامية في الحقبة الأخيرة؛ بل إن البحث عن «شهادة ميلاد» هذه الحركات ينبغي أن ينصرف إلى عوامل أخرى غير ثقافية (دون أن يعني ذلك استصغاراً لشأن هذه). ونحن ممّن يسلّم بهذا الأمر على خلفية الاعتقاد بأن أهمية العامل الثقافي ـ في أية ظاهرة ـ لا تأتيه من ذاته، بل من وظيفة تكون مطلوبة منه تفرضها حاجات أخرى ليست ثقافية بالضرورة، بل في الأغلب الأعم من الأحوال لا تكون كذلك. ولعلنا نقف هنا ـ بالانتخاب المنهجي ـ على عامل شديد الصلة بالتحولات العميقة التي شهدتها بُنى الاجتماع العربي المعاصر، هو إخفاق المشروع المجتمعي الحديث.

نهاية طوبى سياسية

نعني بالمشروع المجتمعي الحديث مشروع «**الدولة الوطنية**» التي قامت في امتداد عملية الاحتلال الأجنبي، وتطورت في ظل حقبة الاستقلال السياسي. لم يكن المشروع إياه مجرَّد تعبير عن تغيير في البنيان السياسي (تعويض الدولة السلطانية أو الدولة

القَبَلية بالدولة الحديثة)، بل كان يمثل تحوُّلا جوهريا في مجمل الاجتماع الوطني: المدني والسياسي على السواء. إنه يترجم انتقالا من نظام دولةٍ قائم على «الحق الإلهي»، أو على عصبية النسب وقرابة الدم، إلى نظامٍ تؤسّسه قاعدة الشرعية المدنية بشكليها المُتَكَرّسيْن في التجربة العربية الحديثة: «الشرعية الثورية» و«الشرعية الدستورية»[1]. وهو يترجم انتقالا تاريخيا من نظام اقتصادي تقليدي: رعوي، وزراعي، وإقطاعي، إلى نظامٍ تجاري (ميركنتلي)، وصناعي، ومعرفي، محكوم بعلاقاتَ الإنتاج الرأسمالية. ثم إنه يترجم انتقالا من نظام قيم بطريكي تقليدي، وديني محافظ، إلى نظامٍ اجتماعي يقومُ سلّمُ القيم فيه على المساواة النظرية بين الجنسين، على النزعة المادية البراغماتية. إنه الانتقال الكبير من المجتمع التقليدي: مجتمع السلطان، والأب، والسيد، إلى المجتمع الحديث: مجتمع المشاركة السياسية، والمساواة الاجتماعية، والإنتاج...

لم ينشأ هذا المشروع المجتمعي الحديث نشأةً طبيعية، أو قل لم يخرج من رحم تاريخه الخاص: فالدولة فيه لم تَرَ النور من خلال عملية اضمحلال وتفكك تلقائية للنظام السلطاني أو القبلي التقليدي. واقتصاده الرأسمالي لم يأت ثمرة تحلُّل تاريخي

(1) أنظر حول مصادر شرعية السلطة في الوطن العربي:
غسان سلامة: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1987.
وأنظر حول مصادر الشرعية عموما:
Max WEBER: **Le savant et le politique** (trd: de Julien FREUND), Plon, Paris, 1959. PP 112 et sui...

لعلاقات الإنتاج الإقطاعية الموروثة والقائمة[2]. كما أن تسقَ قيمِه لم يتحقق بعملية التغاءٍ طبيعي لنظام القيم الديني ـ القبلي التقليدي المتوارث. ولم يكن ثمة شك في أن هذه الولادة غير الطبيعية له كان لها الأثر الأبلغ في وصمه بسمات التشوه في الطبيعة والخِلْقَة، بل وفي تحويل تلك الولادة القيصرية ذاتها (التي جرت من خلال عملية زرع استعماري خارجي) إلى سببٍ لصيرورته عُرْضة لسائر أنواع الإخفاق والفشل[3].

ليس أبلغ في الدلالة على ذلك الفشل من أن تؤول «الدولة الوطنية» إلى حُكم العسكر ورؤساء العشائر والقبائل والطوائف، فتكرّس حياةً سياسية لا طعم لها سوى حصرم السوط والكَبْت وامتهان الكرامة وآدمية الإنسان، عارية أو أحيانا في ظل «مؤسسات» شكلية تتدرج من «مجالس الشورى» إلى البرلمانات والحكومات المنبثقة عن «أغلبية» مطبوخة في مطابخ تزوير الإرادة الشعبية، وذلك في أفضل حالات «الجهاد» من أجل سَتْر عورة «الحداثة السياسية» التي يلهج بها لسان خطاب «الدولة الوطنية» ومنظريها: من رجال الحكم فيها، أو ممن أجَّرُوا أقلامهم لتلميع صورتها من صغار الكَتَبة...

(2) راجع في هذا تحليلا قيما لعلاقات التكون المشوه تلك في:
مهدي عامل: **مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني: الجزء الثاني: في نمط الإنتاج الكولونيالي**، دار الفارابي، بيروت، 1980، ط 2. وقارن مع:
Samir AMINE: **Le développement inégal-Essai sur les formations sociale du capitalisme périphérique.** Les Editions de Minuit, Paris.

(3) راجع في هذا الشأن:
Burhan GHALIOUN: **Le malaise arabe Ù l'Etat contre la nation.** Ed, la découverte, Paris, 1991.

وليس أبلغ دلالةً على ذلك الإخفاق من أن يُسفر مسلسل «التنمية الرأسمالية» عن إنتاج فائض الفاقة والإملاق، وعن توزيع الثروة على أمثل نحوِ تتحقق به الفجوة الرهيبة بين المترفين والمحرومين؛ ومن أن «تنتهي» إلى تشكيل أكثر لوحات الاقتصاد قتامةً ورعبا: الجوع، والحرمان، والتبعية، والمديونية! ومعها أشد لوحات الاجتماع رعباً: التهميش، والبطالة، واليأس، والاحتقان، ومشاريع الحرب الأهلية...!

ثم ليس أبلغ دلالةً على ذلك من أن تنهار القيم إلى عتبات التوحش، فتضيع تقاليد التضامن والتكافل والعناية العامّة بالجماعة، لتسود قيم الفردانية الأنانية المنفصلة عن أي وازع وطني أو إنساني؛ وتضيع قيم الإنتاج والربح المشروع (= الربح الحلال في اللسان التقليدي) لتسود الروح الطفيلية واقتصاد الخدمات(4)، وتجارة السلاح والمخدرات والأعراض؛ ثم تضيع قيم العدالة والرحمة، لتسود قيم الاحتكار والعنف والنهب... الخ.

،،، لم يبق من ذلك المشروع المجتمعي الحديث إلاّ ادعاؤه العلماني: يغطي به على خُلُوِّه الكامل من أي محتوى ديمقراطي؛ وادعاؤه الليبرالي الحُرُّ (= الخَوْصَصي): يغطي به عن فقدانه أي محتوى إنتاجي؛ ثم ادعاؤه الحداثوي: يغطي به عن غياب روح المصالحة المتوازنة مع الذات. وبكلمة، لم يبق منه إلاّ شعارات جوفاء تنتمي إلى المكابرة: في أفضل الأحوال،

(4) أنظر في هذا نصا احتجاجيا رائدا في باب النقد الجريء في:
برهان غليون : **بيان من أجل الديمقراطية**. دار ابن رشد، بيروت، 1978.

وإلى الكذب والرياء: في أسوإ الأحوال. وهي الشعارات التي تفضحها الممارسة ويفضحها واقع الحال في كل حال!

من سوء حظ هذا المشروع المجتمعي «الحديث» أنه لم يرتبط بنخبة سياسية وثقافية واحدة ينفضح أمرُه بانفضاح أمرها (والعكس صحيح)، بل هو كان عنواناً لسائر النخب التي انتمت إلى ـ أو انحدرت من ـ سلالة الحداثة! فهو مشروع الليبراليين والقوميين والاشتراكيين من كافة الملل والنحل! أسَّسوا أركانه وأداروا سياساته من على منبر السلطة تباعاً، فتواطأوا جميعاً على فضح محتواه: حداثة سياسية واقتصادية واجتماعية رثة، لا تنتمي ـ قطعاً ـ إلى فضائها التاريخي، ولا تربطها صلة قرابة بالحداثة الحق على نحو ما عرفه موطنها الأصل؛ أي أوروبا وامتدادُها الغربي. وبهزيمة مشروع الحداثة هذا، وتبخُّر شعاراته الطوبوية، انفتحت أمام التيار الإسلامي سائر المسالك نحو نقده ونقضه والبناء على أعطابه واختلالاته، بسبب ما بدا عليه أمره من ضعف ووَهَن، ومن فقدانٍ متزايد للأسباب التي صنعت له ـ في ما مضى ـ الهيبة والمصداقية لدى الجمهور.

إن ميلاد المشروع السياسي الإسلامي المعاصر يقترن ـ زماناً ـ بأفول المشروع السياسي لقوى «الحداثة» العربية بطبعاتها العقائدية والإيديولوجية المختلفة. إنه يتغذى من إخفاقه في المقام الأول. وهذا ـ من دون سائر الأسباب ـ هو العامل الأرجح في ترجيح تفسير عنفوان ذلك المشروع في الحياة السياسية العربية المعاصرة على سواه. وفيه، لا في البحث عن نقط قوته الثقافية، ينبغي أن ينصرف الذهن لفهم مكامن الجاذبية الشعبية له: فهو اليوم ـ دون منازع ـ المشروع الذي يتقن استثمار

الأزمة الاجتماعية الطاحنة ليقدم يوتوبيا سياسية جديدة تجتهد في عقد القران بين السياسة والأخلاق، وفي إسباغ الطهارة الدينية على شعارات الرفض...

2 ـ في مصادر عنفوان الشعبوية الإسلامية

من يقرأ خطاب الحركات السياسية الإسلامية المعاصرة في البلاد العربية، يملك أن يعرف الأسباب التي صنعت لها الشعبية والنفوذ في الجمهور، ومكَّنتْها من أن تكون أَظْهَرَ على سواها من الحركات السياسية ذات التقاليد العريقة في الذيوع والتغلغل الجماهيري، وفي كسب ولاء الناس، كالحركات الوطنية في حقبة ما بين الحربين، والحركات القومية في سنوات الخمسينات والستينات، و ـ إلى حدّ ما ـ الحركات الماركسية في السبعينات. و دونما حاجة إلى البحث عن أسباب هذه السطوة في العوامل الاجتماعية والسياسية العميقة أو المباشرة ـ على ما في ذلك من ضرورة ومن أهمية ـ نجد أن في الخطاب الإسلامي نفسه ما يسعف بفهم الكثير من تلك الأسباب، ويمثّل دالة كافية على أن قوَّته الدعوية وحدها قمينة بأن تؤدي وظيفة صناعة السلطة الاجتماعية للحركة الإسلامية. فهو خطاب نافذ التأثير، قويّ المفعول، وجرعاته الإيديولوجية تُحْدث لدى المتلقّي الانصياع المطلوب، وتصنع استسلامه الوجداني الكامل لمفعولها السحري. وإذا كان هذا يصدق على كُلِّ خطاب دَعَويٍّ ايديولوجي، فهو أولى بأن يصدُق على خطابٍ يتقن إنجاز كيمياء ناجحة يمتزج فيها الاجتماعي بالأخلاقي، والسياسي بالمقدس، ويرتفع عنها أي استفهام من قِبَل الجمهور.

ثمة ملاحظةٌ ابتدائية في هذا الباب: يُفْلِحُ الخطابُ الإسلامي كثيراً في التموقع بقوة في حالات تمظهُره المختلفة، وتسجيل نجاحاتٍ بيّنة في اللحظات المختلفة لاشتغاله. فهو يستعير **الطهرانية** الدينية في السياسة، فيبدو خطاباً أخلاقيا على مستوى من العفة تنقاد إليه النفوس انقياداً؛ وهو يجسّد **الواقعية السياسية** في صورتها الجليّة على صعيد الدين، فيُقْنعُ جمهوره بأن الإيمان ليس محض عقائد وشعارات والتزامات مع الخالق، بل فِعْلُ إنْقاذٍ لأحكام الدين في الدنيا، وصدوعٌ بشمولية الفكرة الإسلامية مجال المصالح والمنافع ومجال العلاقة بين المخلوقين. وفي الحالين، يحتكر القول الإسلامي تمثيل الدين في السياسة وتمثيل السياسة في الدين، فيكون **خطاب الواجب في الممكن** (خطاب الدين في السياسة)، **وخطاب الممكن في الواجب** (خطاب السياسة في الدين)! ونحن إذ نسميه احتكاراً، فلأن فرص المنافسة معه ضعيفة وباهتة، إن لم نقل منعدمة، بسبب انقطاع الصلة بين سائر خطابات السياسة وبين مجال الرمز الديني.

ينتمي الخطاب السياسي الإسلامي في القواعد والمقدمات، بل وفي نظام المفاهيم، إلى الخطاب الايديولوجي والسياسي العربي المعاصر؛ وهو ينهل معطياته من ذات الثقافة السياسية التي نهلت منها سابقاته: فهو خطاب **دَعَوي**، تبشيري، تحريضي، يتجه إلى التعبئة والتجييش والتحشيد مثل سواه مما يشترك معه في ذات الأسس. وهو خطاب يميل إلى أن ينجز **تواصلاً سهلاً** مع جمهوره يحقق له الظهور (= القوة) والنفاذ، فلا يركب مركب **التعقيد** والتركيب؛ وبالجملة، فإنه ليس أكثر من طبعة من طبعات **الايديولوجيا الشعبوية**: الايديولوجيا الأوفر

حظا في مجال تنمية جمهور السياسة. ومع ذلك، فإن القوة الشعبوية في خطاب الإسلاميين تنتهل أسبابها من مصادر أخرى مانعة: نعني من مصادر لا يشترك في الاعتياش منها مع الخطاب الإسلامي سائر الخطابات السياسية الأخرى.

أول تلك المصادر الدين: خطاب الحركات السياسية الإسلامية منفرد في باب تنمية الصلة بين السياسة والعقيدة على نحو ما شهدتها تواريخ الإسلام في ظاهرة الفرق الدينية. وفي هذا لا يشبه إلا نفسه، أو هو لا يشبه إلا خطاب روائفه من فرق الإسلام الوسيط مع تعديلات حملت عليها متغيرات الواقع، هي أنه ليس خطابا في العقيدة (ليس فقهاً ولا كلاماً)، بل هو خطاب في السياسة، أو قل هو شيء أقرب ما يكون إلى ما تجوز تسميتُه بـ«علم الكلام السياسي». وحين تؤسس الحركات الإسلامية المعاصرة خطاب السياسة على الدين، تكون قد استثمرت في مجالٍ رمزي خلو من أية منافسة، وضمنت عائدات مجزية وأرباح صافية، في جملتها كسب جمهورٍ عريض من جند الدعوة، ومن الأنصار والمؤيدين يغتني به مشروعها السياسي ويرتفع به رصيد الشرعية لديها. وهي لا تكون قد بلغت هذه المرتبة من الظهور (= القوة) على غيرها، إلا لأنها نجحت في أن تصمِّم خطابا بسيط المعاني والمفردات، يسيرَ النفاذ في جمهور المتلقين، عظيم التأثير في وجدانهم؛ خطابا قميناً بإلهاب حماستهم وتعبئة مشاعرهم، لأنه منهم ومن صُلب ذهنيتهم العامة خرج. وهذا مما يعسُر أمرُه على سائر الحركات السياسية الأخرى، بل ـ وبالنتيجة ـ مما يُسْبغ التميُّز والفرادة على الشعبوية الإسلامية.

أما ثاني تلك المصادر فهو موقع المعارضة الذي منه تنطلق الحركات الإسلامية المعاصرة، فتصنع به الصُدْقيَّة المطلوبة لخطابها. فالإسلاميون ـ ما خَلا حالتي إيران والسودان ـ وحدهم من لم يَسْتسلم السلطة أو يمارس الحكم، خلافاً للقوميين، والماركسيين، والوطنيين، والليبراليين، الذين تجرعوا مرارة الإخفاق الذريع لمشاريعهم، والذين انهارت ـ بنتيجة ذلك ـ شرعيتهم في رأي الجمهور عينه الذي مَحَضَهُم التأييد وعَقَد لهم الولاء في ما مضى من أيام عنفوان وعزّ دعواتهم. ومع أن تجربة السلطة في إيران والسودان كانت ـ وحدها ـ تكفي كي تضع الاستفهام بشدة على نوع المشروع السياسي ـ الاجتماعي ـ الاقتصادي الذي يحملون، إلا أن حصار حكومات الغرب لهم رَفَع من رصيد شرعيتهم الوطنية. وهو عينُه الرصيد الذي ارتفع في الجزائر وتركيا بعد انقضاض المؤسسة العسكرية ـ والقوى «العلمانية» المتحالفة معها ـ على المسلسل الديمقراطي الذي جاء بالإسلاميين إلى السلطة، فظهر أمرُهم ـ في امتداد ذلك الانقضاض ـ حماةً للدستور والديمقراطية وذوي شرعية سياسية داخلية، في الوقت عينه الذي ارتضى فيه أخصامهم ـ من غير الإسلاميين ـ مُحالَفَة العسكر باسم الدفاع عن قيم الجمهورية والمجتمع المدني من خطر صعود «الأصولية»(5).

(5) عبرنا عن رأينا في هذه «النازلة» بتفصيل في:
عبد الإله بلقزيز: **عرس الدم في الجزائر**. سلسلة شراع، طنجة، المغرب، 1998.

3 ـ قوة الدعوة، وضعف البديل!

ربما كانت الحركات الإسلامية المعاصرة أكثر القوى السياسية اقتداراً في مضمار التعبير عن المنزع الاحتجاجي في العمل السياسي، وفي الحفاظ له على وهجه لأطول مدى ممكن. ولا يحتاج المرء إلى كبير عناء ليقف على أسباب ذلك، إذِ المشروعُ السياسي لهذه الحركات مشروع **رفضوي** في المقام الأول، أو قل هو مشروع يتأسس على فكرة الرفض للأمر الواقع. أما حين يتغذى هذا الرفض من خلفية دينية عميقة، ويكتسي شكل واجب شرعي ـ على نحو ما هو عليه أمرُه لدى القسم الأكبر من تلك الحركات ـ فإن ذلك الاحتجاج يُزخَم بطاقةٍ متجددة تقطع على الممارسة السياسية خط الواقعية والتعايش مع المعطيات الموضوعية: بحسبان هذه ـ في منظار تلك الحركات ـ عارية عن الشرعية، كما المصالحةُ معها في مثابة الإثم والخطيئة المُمْتَنعَيْن على الغفران والشفاعة!

لا تعبّر قوة هذا المنزع الرفضوي ـ الاحتجاجي عن ذاتها على مستوى الخطاب فحسب، بل هي تترجم نفسها ـ وبدرجة أعلى من التجلّي ـ على صعيد الممارسة: أكانت في صورة مواقف سياسية يومية، أم في صورة استراتيجيات تنظيمية. فالغالب على الحركات الإسلامية المُزاوَجةُ بين أسلوب شعبوي في السياسة: يُشَرِّعُ أوسع الأبواب على الجمهور، وبين أسلوبٍ «باطني» يُقيمُ هيكلية التنظيم على سرّية ذات وظائف احترازية محسوبة بعناية! وإذا كان في وُسْع الممارسة الشعبوية أن تهيئ للحركات الإسلامية فرصة مثالية للتعبئة، والتجييش، والتحشيد،

و ـ بالتالي ـ للتوسع التنظيمي بكسب المريدين، والمحازبين، والأنصار. . . الخ، فإن إقامة البنى التنظيمية على مقتضى العضوية العقائدية المغلقة، هو ممَّا يفي بحاجة الضبط الداخلي للبيئة الحزبية ـ المطلوب في كل تنظيم سياسي ـ ثم بحاجة التحوُّط من ضربات أجهزة الأمن والاستخبار المعبَّأة ـ اليوم ـ ضد قوى هذا التيار. وبهذه الازدواجية الوظيفية الناجحة، تَمْلك الحركات الإسلامية أن تحقق هدفين مترادفين: الهجوم المتحرك على النظام القائم بفكرة سياسية عامة يجري استيلاد جمهورها بأسلوب دَعَوي ـ تعبوي: تتنوزَّع أدواتُه بين الصحافة ومنابر الخطابة في المساجد، ثم الدفاع الاستراتيجي عن الذات في وجه حملات التصفية الرسمية عبر أسلوب الانغلاق التنظيمي السرّي: الذي يستعصي اختراقُه بسبب قيامِه على مقتضى علاقات تراتبية دينية غير خاضعة لمنطق اللعبة التنظيمية الديمقراطية.

يمكن القول إن حركات ما بات يُدْعى باسم «الإسلام السياسي» تَرِثُ الثقافة السياسية، والتنظيمية، لسابقاتها من الحركات الوطنية، والقومية، والاشتراكية، وتزيد عليها ببناء اقتران مَاهوي بين السياسة والمقدس، بين الدنيوي والديني: هو ما يصنع لها أسباب عنفوانٍ، وتفوقٍ، ورجحان، لا يبلُغُه غيرُها في هذا الباب. غير أن الذي ليس يجوز الذهول عنه هو أن هذه القوة الدَّعوية ـ التعبوية ـ التحريضية الضاربة التي للخطاب الرفضوي ـ والاحتجاجي ـ الإسلامي، تفتقر إلى ما يترجمها ماديا في صيغة بدائل سياسية قابلة للتحقيق، وقادرة على تنمية حلول ومخارج موضوعية لحالة الأزمة والانسداد التي كانت في

أساس إنتاج الخطاب الرفضوي الإسلامي(*)! ذلك أن التيارات السياسة الإسلامية تستطيع ـ بقوة موقعها المتميز في ميزان القوى ـ أن تقدم مساهمة رائدة في إرباك أوضاع السياسة والسلطة لدى النخب الحاكمة، ويستطيع بعضُها أن يتقدم أكثر على صعيد إنضاج شروط الثورة ضد النظم السياسية القائمة: سواء بالضغط الثوري العنيف، أو بأحكام النفوذ والأرجحية في ميدان المنافسة الديمقراطية. غير أنها ـ في الحالين ـ لم تستطع أن تقدم، حتى الآن، دليلاً على أنها قوة بناء وليست قوة هدم فحسب؛ أو بمعنى أدق ـ إنها تستطيع أن تبني مشروعاً سياسياً، واقتصاديا، بديلا عن المشروع الذي تملك تقويضه بثورتها ـ العنيفة أو السلمية ـ عليه. وهذا ما يسمح بالقول **إن الحركات الإسلامية المعاصرة تملك برنامج ثورة وهدم، دون أن تملك برنامج تأسيس وبناء!** وفي الظن أن هذه هي نقطة الضعف القاتلة للمشروع السياسي الإسلامي المعاصر: في البلاد العربية، وفي مجموع العالم الإسلامي.

تَحملنا الموضوعية على أن نقول إن بعض أسباب تلك الفجوة بين القدرة الدعوية الهائلة، التي ينطوي عليها مشروع «الإسلام السياسي»، وبين فقدانه إمكانية ترجمة تلك القدرة في صورة بدائل حقيقية، إنما مردُّه إلى حال **الفقر المعرفي** التي تستبد به، فتدفعه إلى الاكتفاء ببسيط الأجوبة وجاهزها على أسئلةٍ فارقةٍ حارقةٍ: تستعصي على فكر ناهلٍ من الحواشي والمختصرات، ذاهل عن المتون والمظانّ والأصول! إننا ـ هنا ـ

(*) راجع تفاصيل ذلك في الفصل السابق.

في صلب مسألة الأصول والفروع في وعي حركات الإسلام الحزبي تلك، أو قل في صلب مسألة هوية ذلك الوعي ومدى نسبته إلى الأصول والفروع.

4 ـ أصولية إسلامية، أم فروعية إسلامية؟!

لم يقبل أكثر الإسلاميين الحركيين، العاملين في منظمات سياسية إسلامية، لقب «الأصوليين» الذي أطلقه عليهم عديد من المشتغلين في حقل علم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الديني، أو في مجال الصحافة المكتوبة وسواها. انصرف الرفض إلى جانب جزئي في ما يحمله اللقب إياه: الصلة بالحاضر، فعَنَتْ الصفة (= الأصولية) ـ تبعاً لفرضية الصلة تلك ـ أن الإسلاميين (أي المنتمين إلى ما سُمِّي ـ أيضا ـ بقوى «الإسلام السياسي») ليسوا ذي علاقة بما يقع في مدار الزمن المتغير من حوادث، وأنهم رهينو محبس الأصول النصية التي تمثل مرجع وعيهم الوحيد بأشياء العالم، في صورةٍ يغترب فيها وعيٌ محجوزٌ بنصٍّ مطلقٍ عن واقع مُرْسَل بقوة أحكام التغيُّر والصيرورة! وقد «اجتهد» بعض الرفض الإسلامي في أن يَعْرِض نفسه على نحوٍ يبدو فيه معاصراً، أي قادراً على إتْيان قدرٍ من الفكاك من إسار النص أو الأصل، فغَرفَ قليلا من معين ثقافة اليوم ما ساغَ له به إشْهارُ معاصرته في وجه من قَدَحه بالتقليد من الأخْصام!

ولا ظنَّ لدينا في أن رفض الإسلاميين صفة الأصوليين المحمولة عليهم رفضٌ سديد ووجيه من أوجه. لكن أصدق هذه الوجوه كافة ما ليس يصادق عليه ـ اليوم ـ أيٌّ من الإسلاميين

الحركيين[6] أولئك، ونعني به ضعفَ صلتهم بالأصول الإسلامية التي نُعتُوا بالقول إنهم ممثلوها والناطقون باسمها! فالراجح ـ في ما نَخَال ـ أن تعيينهم بالصفة تلك (= الأصولية) إنما هو من ضروب التشريف التي لم يقُم دليلٌ ـ حتى اليوم ـ على أهلية أكثرهم لحيازتها! بل لعلنا لا نجافي الحقيقة في شيء حين نزعم أن إطلاق الوصف إياه عليهم يأتي على الصفة بالتنقيص والتنكيس حين يُدرُّ أوفر الربح على الموصوف! إذ ليست الأصول الإسلامية بغير قيمة إلى حدّ احتسابها ميراثاً لإسلاميي اليوم حَصْرياً! ففي ذلك من الإجحاف ما لا يليق بمقامها في التاريخ الذي أنجبها وأجابت عنه نوازله في أقل حال! ثم في ذلك تَغْليةٌ لقدرِ جمهرةٍ من الناس ـ في مكيال المعرفة والفكر ـ قد لا يناسبُ واقع الحال، حتى وإن كان من فروض الأمانة الاعتراف بأن قدرهم في حساب السياسة قد يعلو قَدْرَ سواهم من سائر «الخليقة السياسية» اليوم في بلاد عرب هذا الزمان ومسلميه!

وعلى ذلك يسوغ القول ـ إيجازاً واستنتاجاً ـ إن أصدقَ الوصفِ وصفُ «الأصولية» الإسلامية المعاصرة **فروعية إسلامية**؛ وليس في ذلك تغييرٌ ولا سُبابٌ أو زراية. إذ القارئ في «فكرها»: نعني في أدبياتها السياسية وفي مقالات شيوخها وأمراء جماعاتها، يقطع بأن «معارفها» إلى الفروع اقرب منها إلى

---

(6) يتصل هذا الحكم بمثقفي ومنظري الحركات الإسلامية الصحوية أكثر مما يتصل بالمفكرين الإسلاميين المعاصرين؛ فنن لا نملك أن نجحد قيمة الاجتهادات القهية والفكرية لمحمد حسين فضل الله، ومحمد مهدي شمس الدين، ويوسف القرضاوي ، وحسن الترابي، وراشد الغنوشي وآخرين غيرهم.

الأصول! إنها «تفكر» في شأن الحاضر من داخل نصوصٍ هي - بالتعريف - في عداد الحواشي والشروح والمختصرات! فما معنى - اليوم - أن يفكر الإسلامي بإغمالِ نصوص أبي الأعلى المودودي، أو محمد إقبال، أو سيد قطب، أو حتى حسن البنّا. وما معنى أن لا يبلغ أصلُه ما قاله الإمام بن تيمية في مجموع الفتاوى المقرَّرة؟ ثم هل في حساب المشروعية - مثلا - مقارنة ما انطوت عليه ثقافة التيار الإسلامي الصَّحوي، اليوم، بما انطوت عليه ثقافة التيار الديني الإصلاحي قبل قرن، الذي كان - فعلاً - تياراً أصوليا؟

قد تكون الفروعية الإسلامية واحدة من أدوات الممانعة السياسية في هذه الحقبة العجفاء التي عزَّت فيها ضروب الممانعة كافة؛ لكنها - بالتأكيد - لحظة ضعيفة من لحظات الوعي الإسلامي، لا تملك - بأي حال - حق تمثيله والتعبير عنه...

*

لا شيء يدعو إلى الغرابة في ذلك: فالفروعية تلك لها ما يبرّرُها دون أن يكون لها ما يسوِّغها؛ ومما يبرّرها أنها انصرفت عن الفكر والاجتهاد وانصرفت إلى الممارسة السياسية و«الجهاد»، لتقطع عن أدبها السياسي الحركي خطَّ الرجعة إلى رحاب الأصول. غير أن هذا التسييس المغالي للدين - وهو الذي باعد بينها وبين الفكر والأصول - لم يقطع الصلة بينها وبين العصر وأفكاره، خاصة في الميدان الذي انشغلت به: ميدان السياسة. إذ ثَبتَ أن انغلاق وعيها على الفكر الأصولي لم يوازه في الكمّ والدرجة إلا انفتاحها على مرجعيات فكرية سياسية حديثة، والانتهال منها دون تحرُّج، بسبب إدراكها أهمية تلك

المرجعيات في مدّ مشروعها السياسي بأجوبة متكاملة عن أسئلة عالقة فيه. ذلك ـ مثلا ـ ما نقف عليه في مشروع **سيّد قطب** السياسي، وفي الانفتاح الذي أبداه على المشروع السياسي اللينيني الاشتراكي!

5 ـ الفكرة الطليعة الممتدة من لينين إلى سيد قطب

دخلت فكرة الثورة إلى الوعي العربي في حقبة ما بين الحربين نتيجة تضافر **عوامل ثلاثة** هي: **سقوط فكرة الإصلاح** ـ التي كانت جوهر الخطاب النهضوي العربي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ـ بسبب قصورها عن تمثُّل مسالك الانتهاض الاجتماعي والقومي. ثم **سقوط البلاد العربية** ـ المنفصلة عن الرابطة العثمانية ـ **في قبضة الاحتلال الاستعماري**. و أخيراً، **قيام أحزاب سياسية ذات نفسٍ راديكالي في مواجهة** الاحتلال، والتجزئة، المحلية الحاكمة المستندة إلى سلطة المستعمر، وعلى وجه خاص: الأحزاب القومية، والإسلامية، والشيوعية.

ستشهد فكرة الثورة اندفاعة جديدة، في بداية النصف الثاني من هذا القرن، بعد النجاح الذي أحرزته الثورة المصرية على صعيد إنجاز التغيير الاجتماعي في نقطة القلب والمركز من الوطن العربي. غير أنها لن تغتني كثيراً بأي مضمون جديد، ما خلا أنها باتت فكرة سياسية ممكنة التحقيق على خلفية السابقة المصرية. في كل الأحوال، سيظل مضمونها ـ على تنوُّع الخطابات والتيارات ـ واحداً: وعي الثورة بوصفها انقلاباً[7]. أي

---

(7) راجع في هذا: نديم البيطار: **الايديولوجية الانقلابية**. دار الطليعة، بيروت، 1964.

فعلا سياسيا قيصريا تنهض بعبئ تحقيقه فئة ـ أو أقلية ـ من المجتمع تنتدب نفسها لأداء هذا الدور **الخلاصي!**

ستعبّر هذه النزعة «الثورية» الانقلابية عن نفسها ـ نظريا ـ في فكرة **«الطليعة»**: وقد كَرَّتْ سبحتها في أدبيات سائر الأحزاب السياسية المنتسبة إلى مشروع «الثورة». والطليعة تلك ليست ـ في حساب الفكر والواقع ـ إلا قوة اجتماعية قليلة العدد، عظيمة النوع، تتفرَّدُ عن سواها بوعي سياسي مميَّز، وبرباطة جأش في الممارسة والإقدام أعلى. ولقد أطلق الوعي العربي على هذه «الطليعة» تسميات مختلفة ومتباينة اختلاف وتبايُن زوايا النظر الإيديولوجي إلى وظيفتها. فهي «النواة الثورية»؛ وهي «الخميرة الثورية»؛ وهي «كتيبة الصّدام». هي «حاملة الوعي» إلى الطبقات الثورية؛ وهي «عقل» الأمة و«روحها»؛ وهي «المهاجرون» من مجتمع «الجاهلية» الجديدة الكافر... إلخ! هي قوة التدمير، والاقتحام، والفتح: «قابلة التاريخ» أو المنذورة لأداء الواجب الشرعي الذي لا يقوم الواجب إلا به... الخ.

أسَّس الثوريون العرب أحزابهم بوصفها المؤسسات الطليعية المنذورة للدور العظيم: تحرير الأمة، وهدايتها إلى مستقيم الصِّراط. ثم أنتجوا تراثاً زاخراً من الأفكار التي تقدّس العنف، وترفعه إلى مقام الفداء، والخلاص، والجهاد، الذي تُوجبُه الوطنية والقومية والمصلحة والدين. وفي الأثناء، لم يترددوا في الرهان على سائر القوى والأدوات: الشعب، والجيش، وعصابات الثورة. قالوا جميعاً قولا حسنا في الشعب: الفِطري، المغلوب على أمره، ذي المصلحة في الثورة. وراهنوا جميعاً على الجيش (القومي: في مصر، وسورية، والعراق، وليبيا،

والشيوعي في سودان السبعينات، والإسلامي في سودان نهاية الثمانينات). وكلما نشأت سلطة من صلبهم، عدّوها طليعة لنضالهم: هكذا جاءت الناصرية طليعة لكفاح القوميين، والثورة الفلسطينية طليعة لنضال اليسار العربي، والثورة الإيرانية وسلطة الخرطوم الإسلامية طليعة لجهاد التيارات الإسلامية. . .، وهلُمّ جرّاً!

والحقيقة أن المسافة الفكرية بين تيارات الوعي السياسي العربي اختُصرت كثيراً بفعل تأثير الفكرة الطليعية الجامعة بينها. بل إن **التّناصّ** حصل بين سائر خطابات هذه التيارات ذات المنزع الانقلابي، فطغى مشهد الردائف والأشباه على سواه. ومن ذلك ـ مثلا ـ أنّنا بتْنا نستطيع أن نضبط الفكرة الخوارجية في حالة تلبُّس في فكر اليسار العربي الماركسي وممارسته، وعى ذلك أم لم يعه. وبتْنا نستطيع فهم أسباب وَلَع اليسار بتجارب القرامطة، والزنج، وثوار الصحابة (أبو ذرّ الغفاري، وعمّار بن ياسر، وعمر ابن الخطاب. . .)، ثم فكر **ابن رشد وابن خلدون**[8]. كما بتنا نفهم أسباب انتشار الفكرة الشيوعية في أوساط الشيعة (لبنان والعراق مثلا)، وأسباب الصلة العميقة بين الثقافة الثورية الفدائية الحديثة وتقاليد الجهاد والاستشهاد.

وربّ قائل إن الأمر طبيعي جدّاً بسبب ارتباط ثقافة اليسار العربي: القومي والماركسي، بجذورها الدينية والحضارية: التي

(8) ذلك ما فعله - بتفاوت - طيب تيزيني في كتابه: **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**؛ وحسين مروّة في كتابه: **النّزَعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية**.

ترفُدُها وتُسْعِفها. ولكن ما القول في نازلةٍ أخرى مختلفة يلجأ فيها الخطاب الثوري الإسلامي ـ مثلا ـ إلى تراث يساري «غريب» عنه كالتراث البلشفي؟! إننا نفكر هنا ـ بالأساس ـ في الموضوعات السياسية التي أثارها ـ في الفكر السياسي العربي المعاصر ـ واحدٌ من أكثر المثقفين الإسلاميين العرب ألمعية وانتشاراً، هو سيد قطب. فالقارئ في نصوصه لا يَسَعُه إلا أن يقف على قرائن الشبه والمماثلة بين ما ذهب إليه من أفكار وتصورات في برنامجه للثورة والتغيير، وبناء المجتمع الإسلامي، وبين ما أفصح عنه التراث البلشفي من أفكار سياسية، وكتابات لينين على نحوٍ خاص!

ثمة من سيقول إن سيّد قطب جاء إلى الخطاب الإسلامي ـ منذ نهاية الأربعينات ـ بعُدَّة فكرية اشتراكية قوية، وهذا صحيح على النحو الذي تشهد عليه كتاباته قبل الخمسينات. ولكن، ماذا عن سيّد قطب الإخواني الذي قطع ـ تماماً ـ مع الفكرة الاشتراكية وبات ـ تحت تأثير أفكار أبي الأعلى المودودي ـ مرجعاً أعلى للحركة الإسلامية، ونصاً وحيداً مفرداً بحق البيعة لدى أجيال مختلفة من الطليعيين الإسلاميين، (خاصة ـ منهم ـ أولئك الذين انخرطوا حزبيا في عشرات حركات «الجهاد الإسلامي» و«الجماعة الإسلامية»)! ألم يكن قد افتى بتحريم النظر في كتب الاشتراكيين، وعدَّها مما لا يسوغ الاستناد إليه، أو العمل بأحكام نظره كما فعل جدُّه الغزالي مع الفلاسفة؟!

نعم، إن القارئ في نصوص سيد قطب لن يعْدم وسيلةً لاكتشاف صلات قرابة شديدة بين موضوعاته «النظرية» في العمل

السياسي، وبين تلك التي عبَّر عنها لينين في كثير من نصوصه. ولا يتعلق الأمر، في هذه القرابة، بدعوة كليهما إلى العنف الثوري سبيلا إلى الوصول إلى السلطة، لأن سيد قطب ليس في حاجة إلى الدرس اللينيني في هذا الباب، فلديه في تراثه السياسي الإسلامي الشيء الكثير، فضلا عن تجربة «التنظيم الخاص» في حركة «الإخوان المسلمين»، حيث العنف المسلح قاعدة للمارسة السياسة عندما تدعو إلى ذلك ضرورة. إن وجه الشبه والقرابة كامن في «أطروحات» ثلاث عبَّر عنها كلّ منهما في نصوصه، وخاصة في كتابين مرجعيّيْن في العمل السياسي، تقوم بينهما عناصر تشابه كبيرة، هما: **«ما العمل؟»** و**«معالم في الطريق»**!

وتتعلق الأطروحة الأولى بمركزية العمل السياسي، وأولويته على أنماط النضال الأخرى. كان لينين قد وجَّه نقداً للنزعة النقابية، وكرّس خط الكفاح البلشفي على قاعدة مقولته الشهيرة: «المسألة الأساسية في كل ثورة هي مسألة السلطة السياسية». وفعل سيّد قطب شيئا قريباً من ذلك: انشق عن استراتيجية الإرشاد والإعداد التربوي والثقافي لحمل الرسالة ـ التي سلكها حسن البنّا ـ ليأخذ باستراتيجية العمل السياسي لبناء الدولة الإسلامية! ومثلما أن لينين لم يعد مَعْنياً ـ بعد هزيمة الثورة في عام 1905 ـ ببناء حركة ثورية جماهيرية ذات هيمنة ثقافية وسياسية، بل بات مَعْنيا ببناء استراتيجية للانقضاض على السلطة وبناء دولة السوفييتات التي ستقوم هي بتثوير كل المجتمع. . .، كذلك لم يعد سيّد قطب معنيا ـ بعد الضربة التي لحقت بـ«الإخوان المسلمين» في عام 1954 ـ ببناء مجتمع إسلامي يقود

إلى دولة إسلامية، بل بات مهتماً ـ هو أيضا ـ باقتناص السلطة وإقامة دولة إسلامية هي ما سينجز مهمة بناء «مجتمع إسلامي»[9]!

وتتعلق الأطروحة الثانية بِرِهَانِهما معاً على نخبة طليعة مميَّزة، تنفصل عن محيطها، وتنهض بعبئ تحقيق رسالة التغيير. وَصَفَ لينين هذه الصفوة بأنها المثقفون المحترفون، الذين يحملون وعياً سياسيا، ينفصلون به عن الوعي العام، وعن الوعي التريديونيوني، لينخرطوا في عملية التغيير الثوري[10]. أما سيّد قطب، فقد اعتبر تلك الصفوة كتيبة صدام، تنفصل عن المحيط الجاهلي، وعن الوعي الفقهي والإصلاحي، لتنهض بمهمة تحقيق المشروع السياسي الإسلامي البديل[11]. إنها، في الحالين، نخبة طليعية متعالية على المجتمع، وذات دور خَلاصي. بل إن شرط قيامها بذلك الدور هو التعالي والانفصال عن المجتمع، وعن مستوى الوعي فيه!

أما الأطروحة الثالثة، فتتعلق بمنزعهما الحَدِّي في بناء البرنامج السياسي. ليست ثمة حلقة وسيطة انتقالية (= الإصلاح مثلا) بين الحاضر والمستقبل، بين الواقع القائم والواقع المنشود: بين المجتمع الرأسمالي والمجتمع الاشتراكي، في نظر

---

(9) أنظر حول هذا الموضوع:
سيد قطب: **نحو مجتمع إسلامي**. دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط 10، 1993.

(10) راجع كتابه: **ما العمل**. ضمن أعماله الكاملة الصادرة بالعربية عن دار التقدم، موسكو.

(11) راجع كتابه: **معالم في الطريق**. م م س.

لينين، وبين الجاهلية والإسلام في نظر قطب. ولا سبيل إلى المساومة على مطلب الإشتراكية وعلى مطلب الإسلام! وجّه لينين نقداً حاداً للفكر الإصلاحي: فكر «فرسان الأممية الثانية»، متهما إياه بأنه برجوازي صغير يتعايش مع النظام الرأسمالي. وكذلك فعل سيّد قطب: الذي وجَّه نقداً حادا للفكرة الإصلاحية الإسلامية التي لم تُبْدِ موقفاً ثوريا من المجتمع الجاهلي. وكما كانت «الأممية الثانية» قد قبلت ـ في نظر لينين ـ خيانة قضية الاشتراكية واعتماد استراتيجية للتدرج الإصلاحي الديمقراطي داخل إطار الدولة البرجوازية نفسها، كذلك كانت الإصلاحية الإسلامية، في نظر سيّد قطب، قد خانت رسالة الإسلام حين ارتضت الدفاع عن استراتيجية البناء الديمقراطي في دولة جاهلية (= حديثة) على حساب مبدإ «الحاكمية» لله وحده!

هذا بعضٌ قليل من أوجه الشبه بين **«ما العمل؟»** وصاحبه، وبين **«معالم في الطريق»** وصاحبه. من المستبعَد تماماً أن يكون سيد قطب قد اعتمد قصداً كتابات لينين مرجعاً في بناء مشروعه السياسي[12] غير أن منطق التناصّ بين منظومات الفكر يحمل على الاعتقاد بأن أطروحات الثاني تغذَّت من أطروحات الأول على نحوٍ ما من الأنحاء، حتى وإن جرى ذلك بشكل **لا شعوري**. في كل حال، **هناك شريط أنساب ممتد بين الأفكار الطليعوية يخترق المكان والزمان، ويختصر المسافة بين المنظومات والتيارات على تباينها**. وعلى ذلك، لن يمتنع على

(12) يكشف كتابه: العدالة الاجتماعية في الإسلام، عن تأثر شديد بالفكر الاشتراكي.

الباحث في تاريخ الحركات السياسية: مشرقاً ومغرباً، أن يعثر على الخيط الرفيع الرابط بين الخوارج، واليعقوبيين، والبلاشفة، والقطبيين وسواهم. فهم جميعاً من سلالة نفس الشجرة، الجينيالوجية: شجرة التطرف، والعنف، والصفوة «المختارة»!

الفصل السادس:

الإصلاحية الإسلامية و«الصحوة» الإسلامية: علاقات القطيعة والاستمرار

ينتمي التيار الصحوي المعاصر (تيار الحركات الإسلامية) إلى التيار الإصلاحي الحديث (الذي بدأ في نهاية القرن الماضي) **على صعيد المرجعية الفكرية التي نهل منها**: العقيدة الإسلامية، الفكرة السلفية الوسيطة للغزالي و ابن تيميه على وجه خاص. **في ما عدا ذلك يختلفان**: في الإشكالية، ومناهج النظر، و الأهداف، ووسائل بلوغها. نعم، يجمع بين الخطابين ـ الإصلاحي و الصحوي ـ رفضٌ مشترك للواقع القائم، و تَطَلُّعٌ إلى تحقيق النهضة و الانبعاث الحضاري للمجتمع و الأمة. غير أن أيا منهما لا يشاطر الآخر تقديره لأسباب التخلف و الانحطاط اللذين تردّى فيهما المسلمون، و لا تقديره لكيفيات معالجة ذلك، و للأدوات التي ينبغي التوسل بها للإنتهاض:

- 1 -

إشكالية «النهضة» هي النظام الفكري في خطاب الإصلاحية

الإسلامية[1] مع **جمال الدين الأفغاني**، و **محمد عبده**، و **عبد الرحمن الكواكبي** و **رشيد رضا**، و **محمد بلحسن الحجوي**[2] (في المغرب). . . ، و يعبر عنها كثير منهم بعبارات ذات قرابة دلالية للأولى من قبيل: **الترقي**، و **التمدن**، و **التقدم**. بينما تمثل الصحوة الإسلامية منذ **حسن البنا** في مصر، إلى **عبد السلام ياسين** في المغرب، مرورا **بسيد قطب**، و **محمد قطب**، **والهضيبي**، و **تقي الدين النبهاني** (في فلسطين). و إذا كانت الإشكالية الأولى تتسع ـ بحكم طبيعتها ـ لالتماس أسباب النهضة من كل ما في مُكْنَتَه أن يُمِدَّ المشروع الإصلاحي النهضوي بإمكانيات التحقق بما في ذلك أفكار و تجارب «الآخرين» من غير المسلمين، فان الإشكالية الثانية تنغلق على مصادرها الداخلية و الذاتية، فلا ترى في صحوة المسلمين إلا عودةً لهم إلى لحظة اليقظة التي كانت مرادفة لنهوضهم في الماضي، ولذلك لا تجد حاجة إلى منبه خارجي لإيقاظ الوعيو صحوه من سباته، و لا ضرورة إلى التماس أسباب استعادته و التمكين له من غير المسلمين.

---

(1) أنظر تناولنا ذلك في:
عبد الإله بلقزيز: **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**. دار المنتخب، بيروت، 1992. أنظر أيضا:
محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة السادسة، 1999.

(2) انظر تحليلنا لفكر الحجوي النهضوي في:
عبد الإله بلقزيز: **الخطاب الإصلاحي في المغرب - التكوين والمصادر (1844-1918)**. دار المنتخب، بيروت 1996.

أ ـ دورة الانفتاح و الانغلاق:

ترتبت على الاشتغال بالمفهومين، وبالإشكاليتين، نتائج مختلفة ومثيرة في تباينها:

أولها أن الخطاب النهضوي للإصلاحية الإسلامية ـ في نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن ـ نجح في أن يحقق انفتاحا طيبا ومتوازنا على ثمرات العصر، ولم يتردد في الانتهال من المنظومات الفكرية الحديثة، ومن الإصغاء إليها بعيدا عن هواجس المواجهة والقتال والدفاع السّليقي عن الذات. وقد أمكنه بذلك،أن يتقدم في توطين الكثير من الأفكار الحديثة في نسيج منظومته الفكرية التقليدية، فَيَضُخَّ فيها بعض الحيوية، ويزوّدها بحاجات معرفية كانت ضرورية لها كي تتأقلم مع تحولات الفكر والمعرفة في العالم الحديث، بل حتى تستطيع ـ أيضا ـ تأهيل نفسها لمنافسة جدالية صعبة مع المنظومات الفكرية الجديدة والوافدة من خارج الفضاء الحضاري العربي ـ الإسلامي. ولقد تعددت عناوين مصالحة هذا الخطاب (الإصلاحي) مع العصر ومعطياته، لكن العناوين الأكثر تميُّزاً وإثارة فيها كانت **ثلاثة** هي: **المصالحة مع العلم**، والاعتراف بسلطة وبمرجعية المعرفة العلمية، والحقائق العلمية، دونما شعور بأن ذلك ينال من العقيدة ومن سلطة الإيمان والحقيقة الدينية. ثم **المصالحة مع النظام السياسي الحديث**، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة في مقابل وعي حاد بهشاشة المسوّغات التي تقوم عليها الدولة السلطانية (التي سبق لبعضهم أن حاول الدفاع عنها فاشلا بتعلّة الدفاع عن نظام الخلافة ـ قبل التراجع عن ذلك). وأخيرا **المصالحة مع**

فكرة نسبية الأفكار (وهي من ثمرات العلم الحديث)، حيث مجرد الالتجاء إلى أفكار «الآخر» والاستفادة منها، بل واعتمادها في بناء التصورات، دليل على الشعور بأن المدونة الفكرية التقليدية لا تملك أجوبة حاسمة ونهائية عن كل المشكلات.

ولم يكن في وسع خطاب «الصحوة» ـ منذ تأسيسه قبل سبعة عقود ـ أن ينجح في تحصيل مثل تلك النتائج. فقد كان ـ وما زال ـ شديد الانغلاق أمام المنظومات المعرفية الحديثة، رافضا الاعتراف بحُجّية أو شرعية مبادئها، منتدبا النفس لمقارعتها بأفكار السلف وشديد الإعتداد بالذات، والماضي، حريصا على حراسة حقائقه المطلقة من الشك والنقد. ولذلك، لم يكن يجد سببا وجيها لفتح حوار مع منظومات «الآخر» ـ مثلما فعل سابقه ـ لأنها عارية عن الشرعية، لا تستحق نظرا أو مناظرة! وهكذا، وخلافا للإصلاحية الإسلامية، ذهبت المقالة الصحوية إلى مهاجمة العلم وتفنيده، ووضعه وضعا حديا في مقابل الإيمان، وذهبت إلى مقارعة فكرة الدولة الحديثة (المدنية والديمقراطية) بدعوى أنها دولة علمانية ملحدة مجافية للدين[3]، داعية إلى «الدولة الإسلامية» وإلى تطبيق الشريعة. وأخيرا، أبت الإقرار بحاجة الوعي الإسلامي إلى تزويده بمعرفة برّانية، معتبرة ذلك شكّاً في مطلقية الأفكار الإسلامية الموروثة، وتنازلا غير مشروع عن مرجعيتها الواحدة! نعم، لقد دافع بعض دعاة الصحوة عن الاجتهاد، غير أن القارئ في معنى الاجتهاد لديه

(3) للتفاصيل يراجع:
- سيد قطب: **المستقبل لهذا الدين**. دار الشروق، القاهرة - بيروت، ط 12، 1992، و: معالم في الطريق. م م س

يقف ـ بسهولة ـ على الفارق بينه وبين ما عناه لدى الإصلاحيين: كان الاجتهاد في وعي هؤلاء (= نعني الإصلاحيين) تكييف الفكر الإسلامي مع حقائق التطور، وتزويده بالمعارف الإنسانية الجديدة التي أبدعها غير المسلمين، بينما (هو) عنى لدى «الصّحويين» ذلك المبدأ الأصولي الفقهي الذي يمكن إعماله للجواب عن نوازل لم يَرِدْ بشأنها نص صريح، وذلك بتشغيل تقنية القياس الفقهي. وبكلمة، كان اجتهاد الإصلاحيين انفتاحا، وكان اجتهاد الصحويين انغلاقا وتشرنقا في مدونة أصول الفقه.

ليس من شك في أن الخطابين معا مَثلا ـ في الشروط التاريخية والفكرية لنشوئهما ـ موقفا دفاعيا للثقافة الإسلامية إزاء زحف ظافر للفكر الحديث، غير أن الفارق بينهما كان في طبيعة تلك الممانعة الدفاعية لدى كل منهما: كان دفاع الخطاب الإصلاحي **دفاعا إيجابيا**، غير نكوصي أو انكفائي، فيما كان الدفاع خطاب «الصحوة» **دفاعا سلبيا**، غير مقدام أو مشارك والمشكلة ـ في ما نزعم ـ لم تكن في دفاعيتهما، باعتبارها من أحكام عصر جديد فرض عليهما ذلك، بل المشكلة في طبيعة ومضمون تلك الإستراتيجية الدفاعية: لقد فتحت للإصلاحية الإسلامية طريق المستقبل، لكنها أعادت النزعة الصّحوية إلى الماضي!

ب ـ الإسلام في جدلية الواقع والطوبى

اجتمع الإصلاحيون و«الصَّحويون» على الإسلام عقيدة ومرجعا وأداة عمل، ثم تفرقت بهم السبل عند نقطة التعبير عن الايديولوجيا الإسلامية في مشروع فكري ومجتمعي. حاول

الإصلاحيون أن يشقوا الطريق إلى ذلك المشروع، وإلى تحقيقه ماديا، باعتمادهم قاعدة **الممكن**، فيما انغمس «الصّحويون» في ورشة «بناء» ذلك المشروع باعتماد قاعدة **الواجب**. فَكّر الأولون تفكيرا واقعيا وتاريخيا، بينما استسلم الأخيرون لإغراء الطوبى؛ ولم يكن ذلك بسبب تردد الإصلاحيين، وإقدام ـ أو رباطة جأش ـ «الصّحويين»، ذلك أن الأولين لم يكونوا يقِلُّون عن أخلافهم في درجة المبدئية و«الطهرانية»: في وجدانهم الديني وفي أفكارهم ومواقفهم، وإنما كانوا أكثر إصغاء إلى حقائق التاريخ، وأكثر تشبُّعاً بمبدأ الواقعية من أولئك الأخلاف. وقد يزيد من قيمة هذه الملاحظة التنبيه إلى أن ثقافة الإصلاحيين الإسلامية كانت أوسع وأعمق بما لا يقاس من ثقافة «الصحويين» الإسلامية، وبالتالي فالفارق بينهما في تمثُّل دور الإسلام في النهضة ـ وحصته منها ـ ليس يُعْزَى إلى مستوى التراكم المعرفي لدى كلّ منهما، إلا إذا كان يُفْهم من ذلك أن سَعَة معارف الإصلاحيين ـ في مقابل تواضع معارف «الصحويين» ـ سببٌ في وَسْمِ وعيهم بالواقعية والتاريخانية، وفي تجنبه مزالق الاستسلام لإغراء الطوبى...

ولعل المفارقة المثيرة في هذا الشأن أن وعي الإصلاحيين كان إلى الوعي السياسي أقرب من وعي «الصحويين» إليه، على الرغم من أن الإصلاحيين لم ينغمسوا كثيرا في السياسة وفي الحزبية، مثل «الصحويين»، بل ظلوا متمسكين بموقعهم الفكري كدعاة إلى مشروع إصلاحي مجتمعي! لم تكن مطالبهم متواضعة إلا أنها كانت واقعية، ومحكومة بمراعاة حقائق التحول الكوني الجديد، الناشئ في امتداد ميلاد المدنية الغربية، وامتداد نفوذها

وإشعاعها إلى كل الأصقاع، وخاصة إلى البلاد المغلوبة في المنافسة الحضارية الجديدة، ومنها البلاد العربية ـ الإسلامية. ولأنها كانت واقعية ـ بهذا المعنى ـ فقد كانت ممكنة. أما مطالب «الصحويين»، فظلت ـ منذ ميلادها ـ طوبوية، غير معنية بالبحث عن الممكنات في مضمار البناء الفكري والاجتماعي بل هي استمرت ترادف الثورة على كل شيء، حتى دون أن تكون الإمكانية الذاتية لإنجاز تلك الثورة متوافرة! وبسبب ذلك المنزع الطوبوي فيها، حُكِمَ عليها بأن تظل ممتنعة ومستحيلة على التحقق!

لقد وعت الإصلاحية الإسلامية مبكرا قيمة الإدراك الصحيح لميزان الغلبة والضعف في العلاقة بالعالم الخارجي (وهو ما يسمى في اللغة السياسية: ميزان القوى)، فصممت دعوتها على حقائقه غير القابلة للتجاهل إلا في وعي مغامر انتحاري، أما «الصحوية» الإسلامية، فلم تكن قادرة على التحرر من وهمها الإرادوي في اجتراح المعجزات والعجائب رغم أنف الواقع! فكانت أبعد ما تكون عن العمل بقاعدة التحوّط والاحتراز في إتيان أهدافها وإذا كانت الإصلاحية الإسلامية غير مسؤولة مسؤولية كاملة عن إخفاق مشروعها النهضوي بسبب عمر دعوتها القصير (خمسة عقود)، وبسبب عزلتها في محيط التأخر التاريخي والتخلف الفكري، فإن «الصحوة» الإسلامية مسؤولة عن تعثرها ـ بل إخفاقها ـ مسؤولية مباشرة ـ بسبب خوضها في المستحيلات، وبسبب سطحية وشعبوية مشروعها، على الرغم من أنها تمتعت بفرصة زمنية طويلة نسبيا، شارفت ثلاثة أرباع القرن، وتحركت في مناخ ثقافي موات نسبيا، طبعه توسُّع دائرة

المتعلمين من الجمهور، وتوافر وسائط التبليغ والاتصال، مما لم يكن في وُسع سابقتها ولعل مسؤوليتها تتجاوز إطارها الخاص كدعوة، لتطال حركة الإصلاحية الإسلامية ذاتها: ذلك أن «الصحوة» مسؤولة ـ بمعنى ما ـ عن تكريس إخفاق الإصلاحية بسبب كونها لم تُتْقِنْ استغلال ميراثها، ولم تستأنف مشروع ذلك الميراث، بل حكمت عليه حكم تصفية شاملة حين صاغت مقالتها الفكرية، ومشروعها السياسي، بعيدا عنه!

ج ـ تجافي القلم والسيف:

من الثابت لدينا أن التفارق في النظر بين الدعوتين الإصلاحية و«الصحوية» يتخطى مجال الإشكالية إلى ميدان **منهج العمل**، بل يصح القول إن الاختلاف في مناهج العمل بينهما إنما يتأسس على ـ ويتغذى من ـ اختلاف في الرؤية والتصور بين الدعوتين. كانت الدعوة الإصلاحية **دعوة فكرية**، في المقام الأول، تطلعت حلقاتها المختلفة كافة إلى صوغ مشروع فكري إصلاحي يتناول أوضاع العالم العربي ـ الإسلامي بالدرس والتحليل ويقترح معالجات له تصحح الخلل والاضطراب فيه، وتفتح له طريق الخروج من مهاوي السقوط الحضاري. كان هدفها **تحرير الوعي** من الخرافة، والتقليد، واجترار الشروح والحواشي والمختصرات، والدفع به نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع. أما الدعوة «الصحوية»، فكانت ـ منذ نشأتها ـ **دعوة سياسية** حتى وإن هي لبست لبوس القول الفكري! كانت معنية ـ في الأساس ـ بصوغ مشروع سياسي قوامه استلام السلطة، وتطبيق الشريعة، وبناء الدولة الإسلامية. لم يكن جيش هذه

الدعوة هم المثقفون، على نحو ما كان عليه الأمر في الدعوة الإصلاحية، بل كان جيشها من المناضلين الملتزمين بفكرتها السياسية: إقامة الدولة إسلامية. وليس يغير من هذه الحقيقة أن مجال الدعوة الصحوية زاخر بالمثقفين، ذلك أن معظم ما ينتجه هؤلاء شديد الصلة بالمشروع السياسي الصحوي، وبالتالي فهو لا ينتمي في الأغلب الأعم منه إلى المقالة الفكرية!

عنى المشروع الفكري الإصلاحي الرهان على المجتمع ووعيه (أي ما نسميه اليوم بالرأي العام). وأسند إليه دور صناعة النهضة المطلوبة. أما المشروع السياسي الصحوي فقد عنى ـ بعكس ذلك ـ الرهان على الحزب، والسلطة والدولة، مسندا إليها دور الخلاص من «مجتمع الجاهلية»[4] لإقامة «المجتمع الإسلامي» البديل. وقد رتّب كل من الرهانين نتائج متباينة على صعيد استراتيجيات الدعوة، ووسائل القيام بها: اعتمدت الإصلاحية الإسلامية على التربية والتكوين والتثقيف، مداخل وظيفية لها لبلوغ هدف نشر الفكرة الإصلاحية وبثّها في النفوس، وتحرير الوعي من عوائق التقليد والتأخر، وراهنت في ذلك على قيام جيل إصلاحي جديد ينهض بعبئ بناء وتحقيق مشروع نهضوي عربي ـ إسلامي، بينما اعتمدت «الصحوية» أسلوبا دعويا تعبويا استهدف التجييش، والتجنيد، والتحشيد للأتباع والمناصرين لتحقيق مشروعها السياسي. لم تُلْقِ بالا إلى مهمة خلق رأي عام إصلاحي إسلامي، مقدار انشغالها بتكوين قاعدة

(4) أنظر في هذا المفهوم:
- سيد قطب: **معالم في الطريق**. م م س.
- محمد قطب: **جاهلية القرن العشرين**. دار الشروق، القاهرة، 1980.

جماهيرية لبرنامج الدعوة الإسلامية الموعودة[5]. كانت الإستراتيجية الأولى **تدرجية تراكمية**، فيما كانت الإستراتيجية الثانية **استعجالية**، قصيرة النفس!

لتلك الأسباب نزعم أن التجافي بين منطق الدعوة الإصلاحية، ومنطق الدعوة الصحوية، هو ما يفسر رهان الأولى على **القلم**، ورهان الثانية على **السيف**. منطق القلم هو التراكم، والتدرج على مقتضى قاعدة بناء أوضاع التغيير بناء تحتيا طويل الأمد. أما منطق السيف، فهو الحسم والاستعجال على مقتضى قاعدة اقتناص الفرصة. إنه التجافي المستمر بين النزعتين التاريخية والواقعية، وبين الإرادوية! غير أن هذا التجافي بين المنطقين والمنهجين يتأسس ـ أيضا ـ على اختلاف في الطبيعة على صعيد أخلاقية كل من الدعوتين.

د ـ تفكير وتكفير، إصغاء وإقصاء:

تعويل الخطاب الإصلاحي على الثورة الثقافية سبيلا إلى تحقيق النهضة، وانفتاحه على الفكر الإنساني الحديث للانتهال من مكتسباته، جعله أقرب ما يكون إلى الفكر الديموقراطي، وذلك بمعنيين: بمعنى أنه اعتمد قاعدة التثقيف والتكوين وبناء الوعي بشكل سلمي إقناعي؛ ثم بمعنى أنه تحلى بروح النسبية،

---

(5) يستثني من هذا الحكم مرشد «الإخوان المسلمين» حسن البنا، الذي كان ما زال يتمتع ببعض النفس الإصلاحي، ويؤمن بالتربية والتدرجية والواقعية. ولفكرة تفصيلية عن مشروعه، يراجع:
حسن البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت (دت)

فلم ينجرف وراء أوهام امتلاك الحقيقة المطلقة، بل بحث عنها في معارف الآخرين من غير المشاركين لنا في الملة، بحسب عبارة ابن رشد. أما تعويل الخطاب «الصحوي» على الثورة السياسية سبيلا، وانغلاقه على المصادر الثقافية الذاتية، فقد فرض عليه أن يكون خطابا شموليا يختزل الثقافة في السياسة والمجتمع في الدولة، ويسوق الإدعاء بكفايته، وغناه عن الحاجة إلى معارف غيره! وفي الحالين، ثمة أخلاقية ضمنية يتقوّم عليها كل منهما تحتاج إلى بيان:

أخلاق الخطاب الأول أخلاق تلميذ يتعلم، ويؤهِّل نفسه كي يتعلَّم. ولذلك، فهو يمارس آداب الإصغاء بالتواضع المطلوب، ثم يتقدم إلى التعبير عن رأيه مستعملا الحجة والدليل، متوسلا بأسلوب الحوار والمجادلة (وهي جزء من أخلاق ثقافته في حقب عافيتها). أما أخلاق الخطاب الثاني، فهي أخلاق شيخ معلم: يُرَتِّل حقائقه على المريدين، ويرفض أن يتنازل فيحاور من لا يشاركه الرأي، معتمدا في ذلك اللغة القطْعية، والأحكام الجاهزة، والرأي الذي يعلو على النقض والشك بوصفه «فتوى» ملزمة! يلتزم الخطاب الأول أخلاقا فكرية حضارية: الإصغاء والتفكير، أما الثاني، فلا يكاد يحيد عن التزام أخلاق عدوانية: الإقصاء والتكفير. وهذا في أساس قيام الإصلاحية الإسلامية على أساس التطرف والغُلُوّ والنتيجة؟ تفسح الإصلاحية مكانا للحِجَاج والمناظرة، ولتوليد دينامية التطور الفكري الذي يساهم فيه سائر تيارات الوعي، بينما تغلق «الصحوية» مجال الكلام على نفسها، على خلفية أن خطابها هو الخطاب الواحد الأوحد، الذي لا يضارعه أو يدانيه خطاب، فتقود ـ بذلك ـ إلى حجز

حركة نمو المعارف والأفكار عند حدود مَقُولها!

- 2 -

يقودنا التحليل المقارن السابق إلى صوغ استنتاج رئيس في موضوع الصلة بين الخطابين، ومفادهُ أن خطاب «الصحوة» الإسلامية يمثل **قطيعة فكرية** مع خطاب الإصلاحية الإسلامية: قطيعة على صعيد تمثله الإسلام والغرب، كما على صعيد وعيه بدوره في عملية النهوض والانبعاث الحضاري، وبالشروط الموضوعية والذاتية التي يجري فيها ذلك الدور. لم ننعت هذه القطيعة بأنها قطيعة معرفية (أو ابيبستيمولوجية بالأحرى) لعلمنا بن الخطابين محكومان بنفس «الإبيبستيمي» الإسلامي، وبأنهما ينهلان من نفس المنظومة المرجعية، بل ويشتركان ـ أحيانا ـ في تشغيل نفس النظام المفهومي... الخ، بل اعتبرناها قطيعة في المنطلقات والخيارات الايديولوجية، وفي مناهج النظر إلى الموضوع، كما في أدوات العمل المُتَوَسَّل بها لتحقيق الأهداف «البرنامجية» لكل منهما. ومع ذلك، لا ينبغي أن يفهم من هذه القطيعة أنها وَضَعَتْ نهاية كاملة للخطاب الإصلاحي، وفتحت الطريق أمام الهيمنة الكاملة لخطاب «الصحوة» مثلما لا ينبغي أن يُفْهَمَ من ذلك أن بعض موضوعات الإصلاحية لم يجد له امتداداً داخل مثقفي «الصحوة»، أو أن بعض هؤلاء كانوا جميعا على منوال ثقافي صحوي موحد، بل إن شكلا من استمرار خطاب الإصلاحية ظل ممكنا حتى في عز إشعاع خطاب «الصحوة» الإسلامية، كما أن كثيرا من العاملين في تيارات «الصحوة» أقام مسافة كافية مع فكر هذه الأخيرة، ليعيد وصل فكرة بتيار الإصلاحية الإسلامية وموضوعاتها الفكرية.

أ ـ إصلاحية مُسْتَأْنَفَة:

كانت مصر وبلاد المشرق العربي مهد الدعوة الإصلاحية في نهاية القرن التاسع عشر وقد استمر إنتاجها الفكري ـ إلى نهاية العشرينات من القرن العشرين ـ منطلِقاً من هذا المركز الجغرافي قبل أن تبدأ الحركة الإسلامية في صيغتها الجديدة (مع نشوء «الإخوان المسلمين» في مصر) في الحلول محل الحركة الإصلاحية. أما في المغرب العربي، فتأخر ظهور الحركة الإصلاحية إلى العشرينات من القرن العشرين. نعم، يمكن العودة بتاريخ هذا الميلاد إلى نهاية القرن التاسع عشر، ومطالع القرن العشرين، مع كتابات **خير الدين التونسي**، وجيل النهضويين المغاربة (**محمد بلحسن الحجوي، الأعرج السليماني، أبو شعيب الدكالي، محمد بلعربي العلوي**... إلخ)، بل في وسعنا أن نستدل على ذلك بثلاثة كتب من أمهات الكتب المرجعية الإصلاحية، حرِّرَتْ في هذه الفترة هي: «**أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**»[6] لخير الدين التونسي، و«**الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**»[7] للحجوي، و«**اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب**»[8] للسليماني. ومع ذلك، فإن هذه الإرهاصات الإصلاحية ستشهد عملية نضوج

(6) خير الدين التونسي: **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. الدار التونسية للنشر، تونس- المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة 2، 1986.

(7) محمد بلحسن الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**. المكتبة العلمية- المدينة المنورة، 1977، جزآن.

(8) أبو عبد الله الأعرج السليماني: **اللسان المعرب عن تهافت الأجنبي حول المغرب**. مطبعة الأمنية، ط 1، 1988.

فكري بدأ من العشرينات في صورة حركة إصلاحية قوية في المغرب، والجزائر، وتونس، استأنفت سابقتها التي ظهرت ـ ثم اختفت ـ في المشرق، وأضافت إلى تراثها الشيء الكثير.

ولعل أربعة أسماء ريادية تكاد تقدم تمثيلا جيدا لقائمة الإصلاحيين الذين أنجبتهم بلاد المغرب العربي في هذه المرحلة من التطور الفكري، وهم **عبد الحميد بن باديس**، **والإبراهيمي** (في الجزائر)، **والثعالبي** (في تونس)، **وعلال الفاسي** (في المغرب) كان الثعالبي مؤسس المقالة السلفية الإصلاحية الاجتهادية في تونس بلا منازع، ومثله كان ابن باديس ـ ثم الإبراهيمي ـ و«جمعية العلماء المسلمين» في الجزائر. أما علال الفاسي، فيكاد يمثل ذروة التعبير عن الفكرة الإصلاحية في صيغتها الحديثة (ما عبر عنه ـ هو ـ بالسلفية الجديدة)، والرديف المغربي **لمحمد عبده ورشيد رضا**، مع قابلية أكبر للانفتاح والاجتهاد. والمثير أن عمر الفكرة الإصلاحية في المغرب امتد لفترة أطول من عمرها في المشرق، وهو ما تشهد عليه كتابات علال الفاسي في الخمسينات («النقد الذاتي»)[9] والستينات («مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها»)[10]، وكتابات **مالك بن نبي** بين الخمسينات والسبعينات.

غير أن الأكثر مدعاة إلى الإثارة والتساؤل هو الفارق في المصائر السياسية للفكرتين الإصلاحيتين في المشرق والمغرب:

---

(9) علال الفاسي: **النقد الذاتي**. دار الفكر المغربي (دت)

(10) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء، (دت)

ففيما تعرضت الإصلاحية الإسلامية في المشرق إلى التبديد والإزاحة بعد تسييسها، أو بعد التعبير عنها في مشروع سياسي (حزبي)، انتعشت الإصلاحية الإسلامية في المغرب بذلك التسييس! لقد كانت حركة «الإخوان المسلمين»، بزعامة مرشدها **حسن البنا** (تلميذ رشيد رضا)، محاولة في التعبير السياسي عن الفكرة الإصلاحية الإسلامية؛ غير أنها انتهت ـ في هذه المحاولة من التعبير عنها في مشروع سياسي حزبي ـ إلى قطع مع منطلقاتها وأهدافها، بل وإلى إجهاضها كمشروع فكري في طور البناء، لتفتح الطريق ـ بذلك ـ أمام مقالة جديدة ذات طابع **سياسوي!** أما في المغرب العربي، فقد نشأ نوع من التلازم المميّز بين الخطاب الإصلاحي وبين المشروع السياسي في صورة **تلازم بين السلفية والوطنية**[11]، فلم ينشأ المشروع الوطني على أنقاض المشروع الإصلاحي، ولا هو أتى قطيعة معه، بل نشأ في رحمه، وعلى قاعدته الفكرية، ليمثل استمرارا له، وليمثل ـ أكثر من ذلك ـ حاملا اجتماعيا له حَوَّلَهُ من فكرة نخبوية إلى فكرة جماهيرية قابلة للانتشار على أوسع نطاق!

من رحم الفكرة الإصلاحية للثعالبي سيخرج «حزب الدستور» والحركة الوطنية التونسية. ومن تراث ابن باديس و«جمعية العلماء المسلمين» ستتراكم الأسباب التي أنجبت

---

(11) راجع في هذا:
- علال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. مؤسسة علال الفاسي، الرباط، الطبعة الخامسة، 1992. راجع أيضا:
- سعيد بنسعيد العلوي: **الوطنية والتحديثية في المغرب**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.

«حزب الشعب»، بزعامة مصالي الحاج، ثم «جبهة التحرير الوطني» الجزائرية في مرحلة لاحقة[12]. ثم إن أفكار علال الفاسي الإصلاحية ستكون في أساس قيام «حزب الاستقلال» والحركة الوطنية المغربية. لقد ظلت الصلة مفتوحة بين المشروع الفكري والمشروع السياسي، في المغرب العربي، فلم يمثل التسييس إجهاضا للفكرة الإصلاحية بعكس ما حصل في المشرق. وعلى ذلك، فقد كان المشروع السياسي الوطني استئنافا للمشروع الفكري الإصلاحي، بمقدار ما كان هذا استئنافا لسابقه في المشرق العربي.

ب ـ إصلاحية مستعادة:

وضع نشوء حركة «الإخوان المسلمين» بزعامة مرشدها **حسن البنا**، مقدمات القطيعة بين فكر الحركة الإسلامية الجديدة وفكر الحركة الإصلاحية. غير أن هذه المقدمات ستنضج نتائج كبيرة على صعيد العلاقة بين الفكرين، خاصة مع موضوعات «الجيل الثاني» للحركة (**سيد قطب**، **محمد قطب**...) المرتكزة إلى أفكار **أبي الأعلى المودودي**! كانت فكرة «الحاكمية» ذروة التعبير عن تلك القطعية بعد أن أودت ـ نهائيا ـ بفكرة الدولة الوطنية. لكنها ستولّد ـ بدورها ـ سيرورة سياسية خوارجية في جسم الحركة الإسلامية أنجبت ـ إلى جانب ثقافة العنف والتكفير ـ بنى سياسية متطرفة أساءت استخدام فكرة الجهاد، وفتحت

---

(12) للتفاصيل راجع:
Ali Merad: Le réformisme musulman en Algérie. Mouton et co, la Haye, Paris, 1967.

المجال السياسي والاجتماعي على الفتنة والحرب الأهلية (حركات: «التفكير والهجرة»، و«الجهاد الإسلامي»، و«الجماعة الإسلامية» وسواها من الحركات النظير). وقد جاءت تجربة المقاومة الأفغانية للاحتلال السوفيتي تعطي زخما لهذه الحركات الخوارجية على صعيد قدراتها المادية الضاربة، بعد أن زوّدتها الثورة الإيرانية ـ قبل عشرين عاما ـ بالطاقة الفكرية والنفسية الضرورية للاشتغال.

ولقد حاول بعض القوى الإسلامية، وبعض رموزها الثقافية، أن ينأى بنفسه عن الانتماء إلى هذه السيرورة السياسية، أو ركوب موجة التكفير والعنف، شعورا منه بأنها آيلة إلى نهاية انتحارية . وكان دليله على ذلك أن الصدام بين الحركة الإسلامية والنظام الناصري لم يكن محض مصادفة تاريخية سيئة، بل هو تعبير عن قَدَر سياسي ينتظر كل حركة تَجْنَحُ نحو المغالاة والعنف في مجتمع وسطي معتدل، كالمجتمع العربي ـ الإسلامي، وفي ظل توازنات قوى مختلّة لصالح السلطة. ولقد اختار كثير من هذه الحركات والقوى الثقافية ـ وبعضها كان جزءا من حركة «الإخوان المسلمين» ـ العودة إلى أفكار المؤسس حسن البنا منطلقا فكريا وسياسيا جديدا، وبناء موقف نقدي من المرحلة القطبية وما بعدها، فيما اختار قسم من هؤلاء إعادة وصل العلاقة بالفكر الإصلاحية .

نستطيع أن نستدل على ذلك ـ على صعيد الحركات السياسية ـ من تجربة «حركة التحرير الإسلامي» السودانية، التي تأسست في العام 1950، والتي تحولت ـ في ما بعد ـ إلى

«الجبهة القومية الإسلامية» بزعامة **حسن الترابي**[13]، ومن تجربة «حركة الاتجاه الإسلامي» التونسية، التي أسسها الشيخ **راشد الغنوشي**، والتي حملت اسم «حركة النهضة» في ما بعد[14]. فقد نشأت الحركتان بعيدا عن مرجعية «الإخوان المسلمين»، وعلى قاعدة نقد تجربتها. كما أن مؤسِّسَيْها (الترابي والغنوشي) مَثَّلا أعلى حالات الانفتاح والاجتهاد في الفكر الإسلامي («الصحوي») المعاصر، وعَبَّرَا عن جوهر الفكرة الإصلاحية، المستندة إلى استراتيجية التدرج، وإلى النهج التثقيفي والتربوي، وإلى المسلك الاعتدالي في الدعوة، على الرغم من انتمائهما إلى مشروع سياسي (وهما في هذا يشبهان **علال الفاسي**، **والثعالبي**، **والإبراهيمي**، **وابن باديس** في بعض الاتجاهات). غير أنه إذا كان **راشد الغنوشي** قد ظل وفيًا لاختياره النقدي والإصلاحي، فاستمر متمسكا بالخيار الديمقراطي في العمل السياسي، وينهج الحوار في ميدان الدعوة، فان **حسن الترابي** سقط ـ سريعا ـ في الإغراء الانقلابي (العسكري)، ناقلا ميدان الدعوة من مؤسسات «المجتمع المدني» إلى السلطة، مغامرا بتصفية تراثه الفكري الاجتهادي الخلاق: على الأقل في نظر من رأوا فيه صوتا إسلاميا ـ إصلاحيا نوعيا متميزا!

---

(13) للتفاصيل راجع:
حيدر إبراهيم علي: **أزمة الإسلام السياسي - الجبهة القومية الإسلامية في السودان نموذجا**. مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ط 1، 1991.

(14) أنظر برنامج حركة "النهضة" ومواقفها في:
راشد الغنوشي: **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1993 (ملحق الكتاب)

أما مثقفو «الصحوة» الإسلامية الذاهبون مذهب الأَوْبَة إلى الأصول الإصلاحية، الناجون بأنفسهم من مهاوي الفكرة الخوارجية الجديدة: فكرة التكفير والعنف والغلو، فعددهم وفير. ومعظمهم كان في جملة من انتمى إلى حركة «الإخوان المسلمين» سابقا، أو من جاء إلى الحركة الإسلامية من ضفاف الفكرة القومية، والفكرة الاشتراكية. وعلى عديدهم، نكتفي بذكر المراجع منهم، وهم : **محمد الغزالي، ومحمد سليم العوا، وطارق البشري، ومنير شفيق**، وآخرون... الخ. لم يقطع بعض هؤلاء مع خيار «الصحوة» الإسلامية، ولا أنهى تعويله عليها[15]، غير أنه يجمعهم الإيمان بوجوب العودة إلى المشروع الفكري الإصلاحي، واستئنافه، وتطوير الوعي الإسلامي بمتغيرات العالم، على قاعدة نقد الأفكار الجاهزة، وإنفاذ قاعدة الاجتهاد بحسبانها قاعدة أصولية مثلما هي حاجة تاريخية ضاغطة لا مهرب منها.

*

هل في وسعنا أن نغامر فنستنتج أن الدعوة الإصلاحية باتت على وشك أن تطل من جديد، وأن تستأنف مشروعها الفكري الذي تَعَرَّضَ للاحتجاز؟

من السابق لأوانه المغامرة بمثل ذلك الاستنتاج، وذلك ـ على الأقل ـ بسبب أن هذه الأصوات الاجتهادية الإصلاحية، في وسط قوى «الصحوة» تمثل استثناء لا يلغي القاعدة، وفكرا لم

(15) الشيخ يوسف القرضاوي مثلا...

يستطع ـ حتى الآن ـ أن يزحزح سلطة أفكار القائمين على ايديولوجيا «الصحوة» ـ على الرغم من كاريزما رجال مثل الغزالي والقرضاوي لدى جمهور الإسلاميين في الوطن العربي! ولا يفسر هذه المفارقة سوى أن الاجتهاد في المجتمع أمي متخلف، فِعْلٌ عظيمُ الكلفة، وإن كان ضروريا. . .

الفصل السابع:

في الإصلاح الديني

مقدمة:

أَلْقَتْ وقائع التاريخ السياسي والفكري العربي، في القرن العشرين، ضوءاً على حقيقة باتت تستبين ـ اليوم ـ أكثر من ذي قبل، هي حاجتنا إلى **مشروع نهضوي عربي جديد** يستأنف ما سبق تدشينه في القرن التاسع عشر، من قبل النخبة الإصلاحية، ويضيف إليه مهمات ومطالب جديدة، بحسبانه الردّ التاريخي الوحيد على حال التراجع والتفكك، التي تلف الاجتماع السياسي والاجتماع المدني في البلاد العربية المعاصرة، والتي أخفقت المعالجات السياسية الموضعية ـ غير المستندة إلى أي مشروع حضاري شامل ـ في تقديم أجوبة عنها. فقد جرّب العرب خمسة نماذج لتلك المعالجات في هذا القرن: النموذج السياسي الليبرالي، في ما بين الحربين، والنموذج القومي بين الخمسينات والسبعينات، والنموذج الاشتراكي في اليمن الجنوبي، والنموذج الإسلامي في السودان، ثم النموذج القُطري في سائر الأمكنة والأزمنة! ولكن تبيّن من حصاد هذه التجربة أن الرهان على حلّ سياسيّ فوريّ رهان خاسر طالما ظلت السياسة

غير محكومة بمشروع تاريخي متكامل. وهي خلاصة تفتح ملف هذا المشروع مجدَّداً بعد أن عُلِّقتْ بنوده منذ انهيار الصيغة النهضوية الأولى قبل قرن.

بعيداً عن أية قراءة عدمية لتاريخنا المعاصر، نسجل ـ ابتداء ـ اعترافنا الموضوعي بأن مكاسب وتراكمات كبيرة أُحرزَت ـ على الصعيدين الفكري والسياسي ـ في تناول مطالب نهضوية عديدة، كالديمقراطية، والعلم، والتعليم، والتنمية، وإن لم تكن بحجم الحاجات الموضوعية الضاغطة والمتزايدة ضغطا على الحاضر والمصير. غير أن بعض تلك المطالب النهضوية ظل معلَّقاً حتى اليوم. وإذا كان مطلب الوحدة الكيانية القومية للأمة أبرزها سياسيا، فإن أهمها اليوم على الصعيدين الفكري والاجتماعي هو مطلب الإصلاح الديني الذي ثبت أن الإخفاق في إحراز تقدُّم أو تراكمٍ فيه، أفضى بالعقل الإسلامي ـ كما بالمجتمع الوطني ـ إلى معاناة دراماتيكية ما تزال آثارها بادية حتى الآن على الوعي والواقع معا!

I ـ سؤال الإصلاح الديني:

1 ـ في ضرورة الإصلاح الديني:

ربما كانت الدعوة إلى **الإصلاح الديني** ـ في حساب البعض ـ محاولة مُختلقَة من الفكر العربي لتجريب موضوعةٍ نظرية جديدة بعد دخول موضوعاتٍ سابقة مرحلة الرتابة من فرط الاستهلاك الواسع الذي تعرَّضت له! وقد يكون الحامل على مثل هذا الاعتقاد أن مسألة الإصلاح الديني ظلت في جملة المسائل

التي انقطع حبل الاتصال بها، منذ الحقبة النهضوية الإصلاحية، وكاد يطويها النسيان؛ و- بالتالي - فإن ضخَّ الحياة فيها اليوم قد يؤسِّس لها جِدَّةً (أو تجدُّداً) وموقعاً اعتباريا في رهانات الفكر، تماما كما أسَّس ذلك لموضوعة الديمقراطية - قبل زهاء ربع قرن - ولموضوعة الإصلاح قبل عقدين، وهما كانتا في عداد أبواب المدوّنة النهضوية - أسوة بالإصلاح الديني - في القرن التاسع عشر ومطالع العشرين...

والحقيقة غير ذلك من جميع الوجوه. فإذا صحَّ أن مسألة الإصلاح الديني مسألة نهضوية، وهو صحيح، فإن تحيين التفكير فيها ليس تقليعة نظرية وتمريناً معرفيا على مادة قابلة للاستهلاك، بقدر ما هو - أيضا - ليس نبشا في قبور الفكر في مسعى مستحيل إلى الإحياء، وإنما هو في باب الإدراك الحادّ للحاجة إلى وعي مسألتين لم تعودا قابلتين للإرجاء: **أولاهما** أن الإصلاح الديني **خيار موضوعي لا مهرب منه في أيّ مشروع نهضوي لمجتمع وأمة**؛ **وثانيهما أن إخفاق مشروع الإصلاح الديني** - الذي بدأه محمد عبده في القرن التاسع عشر - **يطرح أسئلة مشروعة حول مجمل العوامل التي صنعت ذلك الإخفاق**، ومثلت إعاقة حاسمة أمام تحقيق تراكم فكري وسياسي في شأن هذه المسألة الحيوية في معركة النهضة والتقدم.

نعرف جيّداً، في ما يتصل **بالمسألة الأولى**، أن النهضة الأوروبية - وهي أمّ النهضات ومرجعها الحديث بامتياز - إنما انطلقت من بداية معلومة، هي الإصلاح الديني. وقد ثبت، بقوة وقائع التاريخ، أن الثورة الاقتصادية التي قادتها الطبقة الجديدة (الرأسمالية) في أوروبا، وانتهت بها إلى إنجاز الثورة الصناعية

الأولى (في بريطانيا أساساً)، وإلحاق الهزيمة الاقتصادية الكبرى بالإقطاعية وطبقة الملاك الإقطاعيين الكبار؛ وأن الثورة السياسة التي أنجزتها البرجوازية ـ وكانت ذروتها الثورة الفرنسية في العام 1789 ـ والتي ألحقت الهزيمة التاريخية بنظم الحكم الملكي المطلق. . . ، إنما حصلت بتأثير حركة الإصلاح الديني، التي أطاحت بنظام الاكليروس الكنسي وبتحالف رجال الدين والمَلَكية والإقطاع. بل إن الثورة الفكرية العظمى، التي أنجبت الفكر الليبرالي، ونشا عنها «عصر الأنوار»: عصر الموسوعيين الكبار، ما كان لها أن ترى النور إلا في سياق النتائج التي ولّدتها حركة الإصلاح الديني. حتى الذين أرّخوا للنهضة الأوروبية انطلقوا ـ على اختلاف مشاربهم الفكرية ـ من نقطة بداية مشتركة هي الإصلاح الديني، ولم يُبْطِلوا الصلة بين تاريخ تلك النهضة في جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كافة، وبين نقطة البداية تلك.

يتعلق الأمر ـ إذاً ـ بقانون عام يقضي بوجوب إجراء الإصلاح الديني مدخلا إلى تحقيق سائر أنواع الإصلاح الأخرى التي تفرض نفسها على «جدول أعمال» عملية النهضة. ومن يعتقد أن هذا الإصلاح في حكم «الخصوصية الأوروبية» التي لا يجوز إسقاطها على تجارب ومجتمعات وتواريخ أخرى مختلفة، فهو كَمَنْ يعتقد أن الرأسمالية «خصوصية» اقتصادية أوروبية، وأن الليبرالية «خصوصية» سياسية أوروبية، وأن العلم والتقنية ظاهرة غير كونية. . . الخ! وكما أن استقراء تجارب مجتمعات وأمم جرَّبت تحقيق نهضتها دون إصلاح ديني، مثل المجتمع الروسي (= السوفييتي)، يكشف عن التأثير البليغ لثغرة الإصلاح الديني

في إخفاق مشروع النهضة ذاك، كذلك تكشف التجربة العربية الحديثة عن دور تلك الثغرة في تأسيس بعض شروط كبوتها، بل امتناعها عن الصيرورة النهضوية!

نعم، إن المعركة التي خِيضَتْ عربيا ـ على امتداد القرن العشرين ـ من أجل حيازة بعض أسباب الانتهاض المجتمعي، من جنس المعركة ضد الأمية، والتخلف، والاستبداد، ومن أجل التعليم والتنمية والديمقراطية، لم تكن في حصيلتها الإجمالية صفراً على اليسار، بل أنجزت الكثير من المهام وراكمت الكثير من المكتسبات، ومع ذلك، من ينفي أنها كانت دون ما تطلّع إليه النهضويون الإصلاحيون منذ أزيد من قرن؛ ومن ينفي أنها مازالت ـ حتى اليوم ـ ضعيفة الاستجابة لحاجات موضوعية ضاغطة ومستمرة بل دون معدّل مطالبها؟ سيقول قائل إن ذلك من حصيلة سياسات غير رشيدة درجت عليها النخب والسلط، ونحن لا نشك في ذلك؛ ولكن هل فكّرْنا في ما هو أبعد من هذه السياسات وبرامج العمل: هل فكّرنا ـ مثلا ـ في حلقات نهضوية تحتية عليها يقوم صرحُ السياسات والبرامج، وعلى «هدْيها» تترشّد تلك. هل فكرنا في علاقة ذلك القصور بالإخفاق الذي مني به مشروع الإصلاح الديني؟!

نحن ـ هنا ـ لا نختلق الأسئلة اختلاقا، بل نَعي تماما حجم التأثير السلبي الذي ينجم عن غياب مسألة الإصلاح الديني في «جدول أعمال» البناء والتحديث والنهضة. يكفينا أن نطالع واقعتين طريَّتَيْن لنقف على فداحة ذلك الغياب: **أولاهما** ما بتْنا نشهده من انسدادٍ في مجرى الإنتاج العقلي الإسلامي في حقبتنا المعاصرة؛ **وثانيهما** ما أصْبحْنا نعاينُه من اهتزاز مثير للاستقرار

الاجتماعي والسياسي لمجتمعاتنا في مَعْرِض ـ كما في امتداد ـ صعود حركات «الصحوة» الإسلامية، وصيرورتها فاعلا كبيراً في ساحة السياسة والمنافسة الاجتماعية على السلطة! ولعله ليس في باب التفاصيل العادية أن نختتم قرناً ونستقبل آخر ونحن نعيش في ظل أحكام آفتين: الجمود العقلي والفتنة! ذلك أن الذين يوصدون باب الاجتهاد، وينتقلون «الجهاد» من خندق المواجهة مع «دار الكفر» إلى المواجهة داخل «دار الإسلام»، هم ـ اليوم ـ الشواهد والشهود على حاجتنا إلى إصلاح ديني يعيد بناء الصلة بين العقيدة والناس، بين العقيدة والمجتمع.

2 ـ النهضويون العرب ومسألة الإصلاح الديني:

لم يكن عبثا أن الإصلاحية الإسلامية في القرن التاسع عشر عنيت كبير عناية بمسالة الإصلاح الديني، في جملة ما انصرفت إلى العناية به من مسائل أخرى تحت عنوان الحاجة إلى إجراء الإصلاح على أحوالها. فهي وَعَتْ ـ مبكّراً ـ مركزية مطلب الإصلاح الديني داخل مشروع النهضة الذي اهتجست به، وأدركت ـ إدراكاً تاريخيا صحيحاً ـ أولويته في برنامج ذلك المشروع. ومن يعيد ـ اليوم ـ قراءة المتن الفكري النهضوي لذلك العهد، خاصة نصوص **محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي**، يقف على حدّة ذلك الإدراك، كما على جرأة القول في الموضوع. ولعلّنا نجد في زمنيتهما المتأخرة (نهاية قرن وبداية آخر)، وفي تمثيلهما آخر أجيال الإصلاحية، ما يقيم دليلاً إضافيا على أن فكرة الإصلاح الديني إنما تبلورت ـ في الوعي النهضوي العربي الحديث ـ بعد أن تأكّدت استحالة النهضة من

باب السياسة والإصلاح السياسي فقط، على نحو ما خاض في ذلك الطهطاوي، والتونسي، وابن أبي الضياف، والأفغاني وآخرون غيرهم...

بدأت الدعوة إلى الإصلاح الديني بدايةً تاريخية مناسبة، متخذة شكل صراع فكري مع نزعتين سائدتين: نزعة ثقافية ابتداعية مثَّلها فُشُوُّ الطرق الصوفية و«الإسلام الشعبي» المتصالح مع الفكرة الوثنية ذات الجذور القبلية المغلقة؛ ثم نزعة سياسية ثيوقراطية عبَّر عنها جنوح الدولة السلطانية التقليدية ـ في البلاد الإسلامية ـ إلى التمظهر في صورة دولة دينية. مثَّلت النزعة الأولى ـ في نظر الإصلاحيين ـ خروجاً عن مذهب أهل السنة والجماعة، بل مروقاً عن عقيدة التوحيد، وعودة بالوعي الجمْعيّ للمسلمين إلى فترة ما قبل الإسلام، أو ـ في أقل حال ـ مَثَّلتْ مصالحة غير مشروعة بين التوحيد والوثنية! أما النزعة الثانية، فعَنَتْ لديهم خروجاً بالإسلام عن معناه الديني الصحيح كعقيدة ودعوة، وإعادة بناءٍ للعلاقة بين الدين والسياسة على مثال ما كانت عليه هذه العلاقة خارج «دار الإسلام»، وتحديداً في أوروبا المسيحية الوسطى، حيث السلطة الدينية، وحيث الحكم باسم «الحق الإلهي».

ـ أ ـ

تراث الإصلاحية في مواجهة البدع و«الإسلام الشعبي» المشوب بتعبير وثنيّ، هو من الغنى والاتساع والنفوذ بحيث آلت إليه مقاليد الغلبة في لحظات فارقة من التاريخ المعاصر. يكفي أن نتذكر مقدار ما كانت تمتع به الطرق الصوفية من سلطة مادية

وفكرية ضاربة في البلاد الإسلامية[1]: الوسيطة والحديثة، لنتبيّن الدور الكبير الذي نهضت به الإصلاحية على طريق مقاومة الابتداع، والعودة بالوعي الإسلامي إلى أصوله التوحيدية. لقد كان ذلك في جملة أهداف مشروعها الثقافي العقلاني: الناحي منحى تحرير العقيدة مما عَلقَ بها من أخلاط طيلة فترات الانحطاط وتراجع فاعلية العقل الإسلامي؛ غير أن هذا الدور كان مشدوداً ـ أيضا ـ إلى هدف سياسيّ صريح أو مُظْمَر، هو إعادة بناء لحمة الجماعة الوطنية الإسلامية التي مزّقتها الولاءات الداخلية. لذلك لم يكن مستغرباً أن تصبح السلفية هي **ايديولوجيا الحركة الوطنية**[2] (كما في حالة المغرب العربي إبان حقبة الاحتلال الاستعماري)، أو أن يحتفي رجال الحركة الوطنية برموز مقاومة البدع من العلماء من طراز **أبي شعيب الدكالي** في المغرب[3].

---

(1) خاصة في المغرب حيث نهض بعضها بأدوار تعادل – في حساب الأشياء– أدوار الدولة. أنظر في هذا:
محمد حجي: **الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي**. مطبعة النجاح، الجديدة، 1988.

(2) خرجت الحركة الوطنية المغربية من رحم الحركة السلفية، وبتأثير رموزها الكبار، خاصة محمد بلعربي العلوي الذي كان له أبلغ التأثير على جيل علال الفاسي. كما خرجت الحركة الوطنية الجزائرية من رحم سلفية عبد الحميد ابن باديس و«جمعية العلماء المسلمين» للتفاصيل، يراجع:
- A. OUARDIGHI: **un cheikh militant, Mohamed Belarbi El Alaoui**. Rabat, 1985.
- Ali MERAD: **Le réformisme musulman en Algérie**... op cité
– علال الفاسي: **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**. م م س.

(3) من أجل فكرة تفصيلية عن مواقفه، يراجع:
عبد الكريم بركاش: **الشيخ أبي شعيب الدكالي**. مطبعة المعرف الجديدة، 1989.

غير أن الحقيقة تقتضينا القول المُنصف إن الإصلاحية الإسلامية، في القرن التاسع عشر، ما أحرزتْ ذلك الذي أحرزته من نجاح، في هذا الباب، إلا على قاعدة تراث **السلفيات الطَّرْفية** السابقة لها، التي انبعثت في نجد والسودان وليبيا، منذ القرن الثامن عشر، فأعطت حركات الوهابية، والمهدية، والسنوسية، بوصفها حركات سلفية توحيدية انصرفت إلى مقاومة البدع، وإلى إعادة تثبيت فكرة التوحيد الإسلامية[4] في مقابل هيمنة الطقوسية الوثنية. ومع أن تأثير هذه السلفية الابتدائية كان محدوداً وموضعيا، ولم يتحرر من إطار القبيلة والعشيرة[5] إلى الأمة، إلا أن بعضه كان له كبير إشعاع خارج دائرته الجغرافية المعزولة؛ ولعل تبنّي السلطان **المولى سليمان** وفقهاء المغرب للدعوة الوهابية[6] في مطلع القرن التاسع عشر مثال لذلك الإشعاع الذي ألمحنا إليه. غير أن الذي لا سبيل إلى الشك فيه هو أن الإصلاحية تجاوزت ـ بكثير ـ ما قامت به سلفية التخوم (في نجد والسودان وليبيا)، حين أضافت إلى فكرة العودة إلى النص ـ وهي جوهر مَقُول تلك السلفية الطرفية ـ تكريس سلطة العقل في فهم ذلك النص وتأويله، بل في تكييفه وتحيينه على النحو الذي يتحقق به إمكان استمرار سلطانه في المتغيّر من المكان والزمان.

---

(4) راجع في هذا:
محمد عبد الوهاب: **كتاب التوحيد في: مجموعة التوحيد**. دار المنار القاهرة، 1346هـ، بعناية السيد محمد رشيد رضا.

(5) عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992. ص 78.

(6) عبد الإله بلقزيز: **الخطاب الإصلاحي في المغرب: التكوين والمصادر**. م م س، ص ص 42 – 56.

لقد كان الصراع الفكري الطاحن ضد **البدعة**: وتعبيراتها الطرقية والصوفية المختلفة، ومن أجل تكريس السّنّة وسلطتها المرجعية، أوّل مظهر من مظاهر العمل من أجل الإصلاح الديني لدى النهضويين. وعنوانه كان مقاومة آثار الانحطاط في وعي المسلمين، ونَسْف الأسس التي تنتج الخرافة في ذلك الوعي، أو التي تكرّس العودة إلى الحواشي والشروح والمختصرات وقد زحَفَتْ في غفلة من سلطة العقل والمتون. غير أن مشروع الإصلاح الديني ـ في صيغته النهضوية تلك ـ لم يقف عند هذه التخوم فقط، بل أتْبَعَ ذلك بصراع ـ لم يكن أقل حدّة ـ مع السلطة الدينية بوصفها ـ كالبدعة ـ انحرافاً ثانيا بالإسلام عن محَجّته وأصله.

ـ ب ـ

وقفت الإصلاحية الإسلامية من مسألة السلطة الدينية موقف نقد حادّ، معتبرة إياها مجافية للإسلام وبرّانية عن تعاليمه، على نحو ما نقرأه في نصوص **محمد عبده**[7] في الموضوع. ورسمت خطا فاصلا بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية، على قاعدة

(7) «ليس في الإسلام سلطة دينية، سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخير والتنفير من الشر. وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خولها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم. أصل من أصول الإسلام- وما أجله من أصل- قلب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها. هدم الإسلام بناء تلك السلطة، ومحا أثرها، حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله إسم ولا رسم...».
محمد عبده: **الأعمال الكاملة**. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، 1972، تحقيق محمد عمارة، الجزء الثالث، ص 285.

القول بعدم جواز الجمع بينهما[8] بحسبان النظام في الإسلام نظاماً مدنيا تتحصَّل فيه شرعية الحكم من الأمة من حيث هي مصدر السلطة[9]. وفي هذا النقد، كانت الإصلاحية إياها تفتح مساجلة صريحة مع خطاب الشرعية الرسمي الذي رصَّعَهُ للدولة السلطانية فقهاؤها، فتُعالنُه الاعتراض من حيث هو يسوِّغ للسلطان ما ليس يقرّره له الإسلام، ويقيم أمْرَ السياسةِ والسلطة على مثال ما قام عليه في أوروبا المسيحية الوسطى!

وإذا كان لنا اليوم أن نطالع ذلك النقد الإصلاحي للسلطة الدينية بوصفه تصحيحاً فكريا ـ وفقهيا ـ لموقع المسألة السياسية في الإسلام، ولعلاقة الدين بالدولة فيه، فإن لنا ـ في الوقت نفسه ـ أن نقرأ مضمونه السياسي أيضا. فقد كان واضحاً تماما أن نقد السلطة الدينية تلك لم يكن فقط دفاعاً عن حق المسلمين في تلقي تعاليم الدين دون وسيط[10]، بل كان ـ أيضا ـ هجوماً على من يبتغون تنصيب أنفسهم اكليروساً جديداً منتفعا من حاجة السلطان السياسي إليه، وهجوماً على سلطة سياسية فاقدة للشرعية الدستورية والمدنية، تبحث عما تعوِّض به إياها من شرعية دينية! وعلى ذلك، لم يكن نسف مفهوم السلطة الدينية في الإسلام، عند **محمد عبده** وسائر الإصلاحيين، سوى الوجه الآخر للتعريض بشرعية الدولة السلطانية القائمة، وحرمانها من

---

(8) المصدر السابق، ص 233.

(9) م س، ص ص 287- 288.

(10) «لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسيط أحد من سلف أو خلف...»

المصدر السابق، ص 288.

استغلال الرأسمال الديني في التسويغ لنفسها ولشرعية سلطانها السياسي.

يبدو ذلك المضمون السياسي لنقد السلطة الدينية أوضح ما يكون في موقف الإصلاحية الإسلامية من الاستبداد. فإذ انصرفت إلى نقد الاستبداد السياسي، في سعيها إلى الدفاع عن الدولة الوطنية المحكومة بالعدل والدستور، وجدت في الاستبداد الديني مصدراً هاما ورئيساً من مصادر إنتاج وتكريس الاستبداد السياسي. لذلك، فهي أفرغت جهداً غير يسير لنقد ذلك الاستبداد الديني، وبيان أوجه تعارضه مع عقيدة الإسلام. وهو النقد الذي ذهب به **عبد الرحمن الكواكبي**(11) إلى ذراه، وبجرأةٍ عزَّت لها النظائر...

وبالإجمال، نستطيع ـ اليوم ـ أن نقرأ تراث الإصلاحية الإسلامية في نقد السلطة الدينية، ونسف مبرراتها ومقدمات القول بها، بوصفه فقرة رئيسَة في نصّ الإصلاح الديني الذي دشنت كتابته منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وإذا كان ثمة من عنوان لهذا الإصلاح الديني المشتبك مع موضوعة السلطة الدينية، فهو تحرير **المجال الديني من الاستغلال السياسي**. وليس من شك في أنه عنوانٌ عريض لموقف جريء، خاصة وأنه جرى من داخل دائرة الإسلام لا من خارجه. وهو العنوان الذي مازال يفرض نفسه ـ حتى اليوم ـ على العقل

---

(11) أنظر خاصة كتابه طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، في:
عبد الرحمن الكواكبي: **الأعمال الكاملة**. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995، ص ص 443- 456.

العربي والإسلامي المعاصر في مقاربة جديدة تتجاوز ذلك الاستقطاب الايديولوجي الحاد بين الإسلاميين والعلمانيين، الذي طبَعَ، وما يزال يطبعُ سائر الكتابات المتصلة بمسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الوعي العربي والإسلامي.

نعم، نحن لا نعثر في تراث الإصلاحية الإسلامية على تنظير في موضوعة الإصلاح الديني، ولا نعتقد أن ذلك ضروريٌّ للقول إنها عنيت بهذا الموضوع، إذ إن عنايتها به كانت ـ في واقع الحال ـ **إنتاجية** ولم تكن استنتاجية؛ أي أنها أنتجت مشروعاً إصلاحيا في الشأن الديني، دون أن تفكر في ذلك المشروع أو تُخْضعَهُ لعملية تنظير. وليس ينال ذلك قطعاً من قيمة ما قدّمتْه من مساهمة فكرية في هذا الباب، لأنها مساهمة تقدَّر بنتائجها وبمضمونها لا بدرجة وعي أصحابها بها، بحسبان الوعي ذاك يتحقق تالياً، أي بعد أن تكون ملامح المشروع قد اكتملت وتبيَّنتْ قسماتها.

3 ـ «صحوة» ضد الإصلاح الديني!

انتهت فكرة الإصلاح الديني إلى نكسةٍ حادة بعد انصرام اللحظة الفكرية النهضوية الإصلاحية العربية ـ الإسلامية في مطلع القرن العشرين. جرَّب قليلون أن يستأنفوا القول في الموضوع ـ بعد عبده والكواكبي ـ غير أن ما كتبوه لم يبلغ الشأو العلمي الذي بلغه القول الإصلاحي، ناهيك بما تعرَّض له مَقُولُهُمْ لهم من تشنيع وعقاب بسبب غياب بيئة عقلية مناسبة لاستقباله شبيهة بـ ـ أو تقارب ـ البيئة التي استقبلت أفكار **الأفغاني وعبده والكواكبي**. ذلك ـ مثلا ـ ما يصدق على الشيخ **علي عبد الرّازق**

وكتابه: **الإسلام وأصول الحكم**[12]، حيث لم يحْظَ خطابُه حول مدنية السلطة، ونقده دولة الخلافة بوصفها إطاراً للسلطة الدينية، بما يستحقه، بل عُدَّ في باب المروق عن مفهوم الإسلام للحكم وللمسألة السياسية! ولقد زاد من عزلة هذا الخطاب أن صاحبه ـ على ألمعيته وجرأته ـ لم يكن يتمتع بالسلطة العلمية التي تمتع بها قبله محمد عبده، وشفعت له أمام خصوم دعوته من داخل الأزهر ومن خارجه، ولذلك سَهُل الانقضاض على **عبد الرازق** من قبل القوى الدينية المحافظة التي انتعشت هي الأخرى ـ وتغذت ـ من إخفاق الفكرة الإسلامية الإصلاحية للقرن التاسع عشر!

من المصادفات السيئة التي لعبت ضد فكرة الإصلاح الديني، بعد مشروع **محمد عبده**، أن آخر رموز الإصلاحية الإسلامية ـ وهو السيد **محمد رشيد رضا** ـ كان من أوائل من بادروا إلى فتح باب التراجع عن تراث الإصلاحية تلك، وتراث أستاذه عبده خاصة!

وهو تراجع طال مجمل المسائل التي قرَّرها نهضويو القرن التاسع عشر، حول الاجتهاد، وعلاقة الديني بالسياسي، والاجتماع المدني وموجبات تطويره... الخ. وكانت ذروة تعبيره عن ذلك التراجع انفصاله عن منظومة الفكر السياسي الحديث، وموضوعة الدولة الوطنية ـ التي أخذ بها الإصلاحيان منذ العقد الثالث مع القرن 19 مع **الطهطاوي**[13] إلى العقد الأول

---

(12) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**. منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1978.

(13) رافع رفاعة الطهطاوي: **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**. في: **الأعمال**

من القرن 20 مع الكواكبي ـ ثم مصالحته مع منظومة السياسة الشرعية ـ خاصة مع الماوردي[14] وابن تيمية[15] ـ ودفاعه عن فكرة الخلافة[16] نظاماً سياسيا نموذجياً للردّ على الاحتلال الاستعماري لـ «دار الإسلام»، وعلى إلغاء مصطفى كمال لنظام السلطنة العثمانية. لقد كان ذلك التراجع انقلاباً شاملا دمَّر الفكرة الإصلاحية أو أتى عليها بالمحو[17]، وكانت له الآثار البليغة في فتح الباب أمام الانقضاض «الفكري» والسياسي الشامل على تراثها. ونحن نعرف اليوم ـ على وجه اليقين ـ أن فكر رشيد رضا هو الذي أوْسَعَ الآفاق والمساحات الأرحب أمام فكر «الصحوة» الذي انطلق تيارُه الجارف مع مرشد «الإخوان المسلمين» الشيخ حسن البنا[18]، منذ الربع الثاني من القرن 20،

الكاملة. دراسة وتحقيق محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.

(14) أنظر خاصة:
أبو الحسن الماوردي: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. دار المتب العلمية، بيروت (دت)

(15) أنظر خاصة:
تقي الدين ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

(16) راجع في هذا:
محمد رشيد رضا: **الخلافة أو الإمامة العظمى**. نص الكتاب في: وجيه كوثراني: **الدولة والخلافة في الخطاب العربي**. دار الطليعة، بيروت 1996.

(17) أنظر في هذا: رضوان السيد: **سياسيات الإسلام المعاصر**. دار الكتاب العربي، بيروت، 1997، ص42، و ص ص164-165

(18) لفكرة تفصيلية عن خطابه، يراجع:
حسن البنا: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا**. المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، (دت)

قبل أن يبلغ أسوأ حالات التعبير عن نفسه في الربع الأخير من القرن إياه!

مع الخطاب الصّحويّ ـ إذا ـ سيشهد مشروع الإصلاح الديني نهايته الدراماتيكية، خاصة وأن المسؤول عن تلك النهاية هو تيار فكري من داخل الإسلام (تيار الإحيائية الإسلامية المعاصرة)؛ مما عنى أن ورشة التجديد التي فتحتها الإصلاحية، في القرن 19، لم تنجح في إنتاج ثقافة إسلامية عامة مهيمنة[19]، فلقيت ممانعةً ضدها من داخل المرجعية الإسلامية ذاتها، وليس من موقع نظر فكري غيريّ كالموقع الليبرالي أو الحداثوي[20] مثلا! بل إن خصوم الإصلاحية والدعوة إلى الإصلاح الديني ـ وأكثرهم من الإسلاميين ـ ذهبوا إلى حدّ اتهام عبده والكواكبي بالسقوط في أفخاخ الفكر الغربي والدسّ على الإسلام[21]! أي انهم ـ عمليا ـ أسقطوا حجّية هذه اللحظة النهضوية الإصلاحية من تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، مكتفين بالنظر إليها من حيث هي صدى لفكر الغالب في وعي المغلوب، لا من حيث هي مساهمة اجتهادية ومجتهدة في النظر إلى مسائل الإسلام والاجتماع السياسي الإسلامي!

---

(19) راجع المفهوم الغرامشوي للهيمنة في

- Ontonio GRAMSCI: **GRAMSCI dans le texte.** Editions sociales, Paris, 1975.
- Nocos POULANTZAS: **Repères.** Paris, 1978.

(20) من المثير أن الرموز الليبرالية العربية الحديثة، من أمثال لطفي السيد وطه حسين، كانوا من أشد المفكرين وفاء لأستاذهم محمد عبده.

(21) راجع على سبيل المثال:

عبد السلام ياسين: **الإسلام والقومية العلمانية.** دار البشير الثقافة والعلوم الإسلامية، طنطا، ط2، 1985، ص ص 115-116.

لعلنا نكتفي من الشواهد على دور «الصحوة» في تدمير تراث الإصلاحية في مجال مسألة الإصلاح الديني، بدليلَيْن رئيسيْن: وَأْدُ الاجتهاد والانصراف عن الأصول إلى الحواشي والفروع، ثم تجديد بناء الأواصر والصلات بين الديني والسياسي وصولاً إلى القول بالسلطة الدينية والتنظير لها:

في **المسألة الأولى** لسنا نشك في أن العقل الإسلامي يعيش ـ في عصر «الصحوة» ـ أحدَّ درجات تدهوره وضعفه منذ قرنين، وذلك على الرغم مما أبدته تلك «الصحوة» من قدرة على الحراك والتعبئة في الحقلين الاجتماعي والسياسي. وأسباب ذلك التدهور ـ في ما نخال ـ راجعة إلى منزعها المتزايد إلى **ترجيح النص على العقل والاجتهاد**، بل والذهاب إلى حدّ **تقييد فعل الاجتهاد** بقيود لم يقررها حتى أشد الأصوليين القدماء تشبثا بأحكام النص!، أو الذهاب ـ أبعد من ذلك ـ إلى درجة **تبديع** الاجتهاد والمجتهدين، والإفتاء بوجوب الإعراض عن آرائهم[22]! كما أن من أسباب ذلك التدهور، الميل المتعاظم ـ في أوساط مثقفي «الصحوة» أو «أمراء» جماعاتها ـ **إلى الانكباب على الفروع والحواشي والمختصرات**، والإعراض عن الأصول إعراضاً مزمناً يعادل الإضراب عن التفكير! وإذا كانت العودة المتزايدة إلى نصوص **ابن تيمية**، و**ابن القيم الجوزية**، و**القرافي**، على حساب فقه المقاصد وفكر **الشاطبي**[23] (الذي أخذت به

(22) ذلك – مثلا– ما تعبر عنه الحملة المتزمتة المغرضة– المستعرة هذه الأيام– على الشيخ يوسف القرضاوي وفتاواه الاجتهادية.

(23) أبو إسحاق الشاطبي: **الموافقات في أصول الأحكام**. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (دت)، أربعة أجزاء.

الإصلاحية في المشرق وفي المغرب[24]) يمثل «أفضل الأسوإ» في ظاهرة الانكفاء تلك إلى الفروع، فإن أسوأ السيّء فيها هو تحويل العقل الإسلامي إلى هَلْوَسة مفتوحة على إتيان غرائب التخريف من كل الأنواع، على نحو ما تعبّر عن ذلك أدبيات الحشر والقبر التي كان لها الفشوُّ والانتشار المخيف في أوساط الجمهور الأمّيّ!

نعم، تقتضينا الأمانة القول إن هؤلاء الفروعيين ـ النّصّيين لم يكونوا وحدهم في المشهد، وإن كانوا قد احتلّوا صدارته، بل كان في جملة من اجترحوا لهم موقعاً فيه جمهرةٌ من المثقفين والدعاة الإسلاميين، آثروا تجديد الصلة بالأصول ولحظات الاجتهاد فيها، وحفظوا للعقل سلطته في تأويل النص وتكييف أحكامه مع متغيرات المكان والزمان، و ـ بالتالي ـ أعادوا الاعتبار: كلا أو بعضاً، للتراث التنويري الإصلاحي[25]. غير أن مشكلتهم في قلة أعدادهم، وفي مجافاة اجتهادهم للثقافة الإسلامية العامية، التي يصنعها تحالف النّصية الجامدة والفروعية المبتذلة مع الخرافة الحاكمة لوعي الجمهور الأعرض من المؤمنين! الأمر الذي ينتهي بهذه الجمهرة العاقلة من الدعاة

---

(24) لفكرة تفصيلية عن تأثر الإصلاحيين المغاربة بفقه المقاصد وبفكر الإمام الشاطبي، راجع:
– محمد بلحسن الحجوي: **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي** م م س
– علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**. م م س.

(25) مذكر من هؤلاء – مع حفظ الفارق– محمد الغزالي، ويوسف القرضاوي، وحسن عبد الله الترابي، وراشد الغنوشي، ومصطفى السباعي، ومحمد سلين العوا، وطارق البشري، وفهمي هويدي، ومحمد عمارة، ورضوان السيد، ورفعت سيد أحمد، وآخرين...

والمثقفين إلى ممارسة تجذيف صعب ضد التيار العام!

أما في **المسألة الثانية**، فتبيَّن لنا على نطاق متزايد العودة المشؤومة ـ في الوعي الصحوي ـ إلى مقولة السلطة الدينية، من خلال التنظير لصيغة الدولة الثيوقراطية، خاصة في أدبيات التيار «الجهادي»[26] و«التكفيري» في «الصحوة». نعم، لقد سبق **لحسن البنا وعبد القادر عودة**، من الجيل «الإخواني» الأول، الدفاع عن موضوعة «الدولة الإسلامية»، وشاركهم في ذلك الجيل الثاني: جيل **محمد الغزالي ويوسف القرضاوي**، بل تعمَّم القول بها في ما بعد لدى معظم الحركات الإسلامية ومثقفيها. غير أن سائر هؤلاء القائلين بها لم يخرج عن القول بوجوب إقامتها على مقتضى دستوري وشوري. وليس هذا ما يعنيه الأمر عند «الجهاديين» التكفيريين، فالدولة ـ في عقيدة هؤلاء ـ قائمة على مبدإ «الحاكمية»[27] الإلهية، الذي يناظر مبدأ «الحق الإلهي» في النظام الثيوقراطي المسيحي الوسيط، والذي يعطي رجال الدين مركزاً في التوجيه والإدارة العليا للدولة[28]. ناهيك بأن القول بهذا النمط من الدولة الدينية يفترض تكفير المجتمع

---

(26) لا نقصد بهذا التيار تيار الجهاد الوطني الذي تمثله تنظيمات «حزب الله» و«حماس» و«الجهاد الإسلامي»، بل التيار الذي يعتبر «الجهاد» واجبا دينيا داخل «دار الإسلام»، فيمتشق السلاح ويشهره ضد المخالفين، ويوغل في دمائهم وفي حقهم في الحياة!

(27) راجع في هذا:
سيد قطب: **معالم في الطريق**. م م س.

(28) ذلك مقتضى نظرية «ولاية الفقيه» كما جدد القول بها في العام 1969:
الإمام الخميني: **الحكومة الإسلامية**. مركز بقية الله الأعظم، بيروت، ط2، 1992.

الجاهل[80]، وإعلان العصيان على الدولة الكافرة، مما يفتح الباب أمام العنف سبيلا رئيساً إلى ممارسة السياسة! وهكذا ـ أيضا ـ يأتي التنظير المتجدّد لفكرة السلطة الدينية إلى تقويض ما كانت قد بدأته الإصلاحية الإسلامية ـ قبل قرن ـ في مضمار الدعوة إلى الإصلاح الديني.

4 ـ في تحيين الإصلاح الديني:

ثمة **حاجتان تاريخيتان** تفرضان الإصلاح الديني في ثقافتنا وفي مجتمعاتنا المعاصرة. **أولاهما** تنتمي إلى جملة الحاجات التأسيسية التي بها تقوم النهضة؛ **وثانيهما** على علاقة بمتغيرات جديدة في الاجتماع الإسلامي المعاصر، بل قل في الاجتماع الوطني: المدني والسياسي، للبلاد العربية والإسلامية المعاصرة؛ وإذا كان النهضويون العرب والمسلمون قد أدركوا مبكّرا الحاجة الأولى، ففتحوا ملف الإصلاح الديني قبل أن يصيبه ما أصابه من تعثّر ثم انهيار، فإننا ندرك اليوم ـ نحن جيل حقبة «الصحوة» ـ أن الحاجة إليه أمسَتْ ماسّة في ضوء حقائق المتغيرات الدراماتيكية الحاصلة في ميدان الفكر والاجتماع، الذاهبة بنا إلى الانسداد التاريخي والفتنة!:

فأمّا الحاجة الأولى، فهي التي تبرّرها التجربة التاريخية الإنسانية الحديثة التي أقامت دليلا ـ منذ القرن السادس عشر ـ على أن الإصلاح الديني ممرّ إجباري لولوج طريق النهضة، لأن

---

(29) راجع في هذا:
- محمد قطب جاهلية القرن العشرين. م م س.
- سيد قطب: معالم في الطريق. م م س.

إعادة تنظيم العلاقة بين المقدَّس وبين الزمني، شرطٌ تحتيّ أساس لتحرير العقل من سلطة الحجْر والوصاية المضروبين عليه من قبل الاكليروس وتأويله الواحدي للنصّ، ثم لتحرير المجال السياسي من محاولات إقامة الشرعية المدنية على أساس ديني واحتكار تمثيل المقدَّس والتعبير عنه. وأمّا **الحاجة الثانية**، فيعبّر عنها تزايُد مخاطر التلاعب بالدين في معركة السلطة، وما يستتبع ذلك، في المجال العربي ـ الإسلامي المعاصر، من جَرٍّ للصراعات الاجتماعية للتعبير عن نفسها في صورة فتن وحروب أهلية، في سياق تطوُّع قسم أو فريق من المجتمع الوطني لتنصيب نفسه ناطقا رسميا وحيداً باسم الإسلام! وإذا كان في وسعنا أن نعتبر الحاجة الأولى دائمة واستراتيجية يرتهن بها كل شيء في مضمار الطموح الجماعي إلى النهضة، فإن الحاجة الثانية ضاغطة بشدّة ـ وفورية ـ وإجابتها ليست مجرّد شرط لوضع الأمة على خط التقدم النهضوي، بل هي شرط لوضع حدٍّ لنزيف قاتل يطال العقل ووحدة الاجتماع الوطني من اندفاعةِ «صحوةٍ» لا حدود لقوة التدمير فيها!

ولعله من النافل القول إن إخفاق الإصلاحية الإسلامية ـ قبل قرن ـ في إنجاز ما انتدبت نفسها له في هذا الباب، يفرض علينا ـ اليوم ـ أن نستأنف مشروعها الجريء لتحقيق الإصلاح الديني. وهو ـ عندي ـ ميراثٌ يخْلُقُ بنا أن نُبدي الأهلية الفعلية بأن نستحقه بعد أن أعْمَلَ فيه بعضٌ آخر معاول الهدم والتدمير، منذ ثلاثة أرباع القرن، محتسباً إياه في عداد ما انْدسَّ بين ظهرانينا من أفكار «مريبة»، عن عقيدتنا غريبة! لكن ذلك ليس يعني ـ بحال ـ أن برنامج النهضويين هو ـ حكماً ـ ما علينا أن نلتزمه في هذا

المسعى على سبيل الحصر، بل ما أحوجنا إلى تطويره والإفاضة فيه في ضوء حقيقتين: **أولاهما** أنهم أنجزوا فقرات هامة فيه؛ وعليه، فإن ما أُنجِز ليس مطروحاً برسم إعادة الإنجاز، إلا أنْ يُفهَم من «إعادة الإنجاز» هذه إعادةُ تمكين ذلك المُنْجز ـ أو المتحقق ـ من حظوظ الذيوع والفشوّ والسيادة، وهي مهمّة لسنا نشك في راهنية الحاجة إليها في زمن التَّحلُّل «الصحوي» منها! **وثانيهما** أن متغيرات حقبة ما بعد النهضة ـ وهي كثيرة ـ فرضت عناوين ومطالب جديدة تحت بند الإصلاح الديني، وـ بالتالي ـ فرضت إجراء **التكييف الموضوعي** على برنامج النهضويين السابق في هذا الباب:

فتَح النهضويون ملف الإصلاح الديني، في القرن التاسع عشر، في مسألتين ضاغطتين: مسألة **التوحيد** ومسألة **نظام الحكم المدني**. في الأولى، قاوموا الابتداع والطرقية والخرافة وسائر بقايا الوثنية في وعي النخب والجمهور، معيدين مركز السيادة إلى إسلام السنة والجماعة. أما في الثانية، فقاوموا مقولة السلطة الدينية وسائر التعبيرات الثيوقراطية، معيدين بناء الصلة بين الديني والزمني على النّحو الذي يتقرر به معنى مدنية الحكم والدولة، بحسبانه جوهر الموقف الإسلامي الأصيل من السياسة والسلطة. نحن ـ اليوم ـ في مسيس الحاجة إلى إعادة التشديد على مكتسبات هذا الفصل التأسيسي والمركزي من نصّ معركة الإصلاح الديني، في ضوء واقع الحال الآيل إلى أسوإ حال، غير أننا لا نملك أن نتجاهل الحاجات المستجدة المطلوبة تحت هذا العنوان، وفي القلب منها حاجات ثلاث:

أولها تكريس العودة، بل قل حق العودة، المباشرة إلى النصّ

الديني. وليس لذلك أن يعني أننا في حاجة إلى تكريس نزعة نصّية جديدة من جنس تلك التي يمُجُّها سائر من يخالف «الصّحويين» في نصيتهم المغلقة، بل إنّ مقصِدَهُ القول إن العودة إلى النص هي أقوم المسالك نحو إسقاط الوسائط الإكليروسية التي تُنصِّبُ نفسها ـ اليوم ـ قارئاً وحيداً له، شارحاً أوْحَد لمُسْتَغْلِقِه، و ـ بالتالي ـ الجهة الوحيدة التي يعود إليها حقّ فرض تأويل رسميّ له! لقد كان ذلك بالضبط ما قامت به حركة الإصلاح الديني البروتستانية، في أوروبا القرن السادس عشر، وقاد إلى تفكيك النظام الفكري والمؤسسي الضارب للكنيسة. نعم، ليس في الإسلام كنيسة ولا رهبانية، على ما يشدّد على ذلك النصّ القرآني في غير موضع، غير أن ثمة كثيرين نصَّبُوا أنفسهم ـ بغير حق ـ اكليروساً أو رديفاً للاكليروس، مُصرّين على تكريس دورهم وسيطاً بين المؤمنين والوحي، الأمر الذي هيّأ لهم أسباب سلطانٍ ليس لهم عليه دليل في الدين، ولا لَهُمْ منه نصيب شرعي!

وثانيها وجوب تطوير الفهم الفكري للنصوص الدينية، وإعادة وعيها في امتداد متغيرات المكان والزمان، على النحو الذي يجنّب المجتمع والأمة عقابيل الصّدام بين النصّ والواقع، المطلق والنسبي. ليست هذه دعوة إلى الابتداع أو إلى الإحداث في الدين: إنها لا تعدو أن تكون استعادة ـ تذكيرية ـ لسوابقَ محمودة في تاريخنا أمْكَن فيها إيجاد التوازن الضروري المطلوب بين الولاء العَقَدي لتعاليم الدين وبين التكيُّف الخلاق مع متغيرات الواقع والتاريخ. ولم تكن السوابق تلك شيئا آخر غير إعمَالِ العقل والاجتهاد في وعي النص والواقع والصلات

المختلفة بينهما؛ وهو إعمالٌ ساعد عليه ـ وشَرْعَنَه ـ واقعُ أن الاجتهاد لم يكن في مدوَّنة الإسلام محض خيارٍ معرفي، بل كان أصلاً من الأصول الأربعة التي قرَّرها الأصوليون وكرَّستها رسالة الإمام الشافعي. أما حين يعرف المرء أن مجتهدين تجاوزوا قاعدة: «لا اجتهاد مع النصّ» إلى العمل بقاعدة «الاجتهاد مع وجود النص»، ففي وُسْعه أن يوفّر لنفسه ـ من هذه السوابق ـ أوفر الحجج للدفاع عن حاجة العقل الإسلامي المعاصر إلى اجتهادٍ يضخّ فيه الحيوية، ويرفع من سَويّة أدائه المعرفي إلى حيث يستجيب إلى أسئلة وتحديات العصر في تمظهراتها المختلفة: العلمية، والاجتماعية، والسياسية... الخ.

وثالثهما الحاجة إلى تحرير المجال الديني من الاحتكار السياسي المتعمّم على المستويات الفكرية كافة. كانت مشكلة الإصلاحية ـ قبل قرن ـ مع نُظُم سلطانية تستثمر الرأسمال الديني في الصراع السياسي بهدف إسباغ الشرعية على سلطانها. أما اليوم ـ في عصر "الصحوة" نعني ـ فقد طَفَحَ كَيلُ الاستثمار ذاك، بعد أن انضافت إلى ميزانه قوى المعارضة الإسلامية التي لم تَعُدْ تتحرَّج من أن تذهب بذلك الأسلوب إلى أبعد التخوم! هكذا أعادت هذه المعارضة توزيع عائدات الرأسمال الديني بينها وبين السلطة، مضيفة عليه منزعها الطاغي إلى ادّعاء تمثيله، وـ بالتالي ـ إلى احتكاره، **محوّلة الإسلام ـ بذلك ـ من عقيدةٍ للأمة إلى ايديولوجيا سياسية خاصة بفريقٍ واحد فيها!** وقد كان من نتائج ذلك ـ كما يعرف الجميع ـ أن الإسلام لم يَعُد عُنصر وحدةٍ وتوحيد في الأمة، بل بات مبعث فُرْقَةٍ وانقسامٍ فيها! ومثلما هو دَفَع ثمنَ ذلك الاستثمار السياسوي له من دوره

التوحيدي، دفع المجتمع الوطني أيضا غرامات باهضة من وحدته الوطنية ومن الاستقرار الأهلي والسياسي فيه! هكذا دخلت مجتمعاتنا عصر الفتنة والحرب الأهلية من أوسع الأبواب!

*

تلك عناوين متجدّدة لعنوان رئيسٍ قديم: الإصلاح الديني. وهي اليوم تبدو أشق احتمالاً مما كانت عليه قبل قرن بسبب مواريث حقبة التراجع الفكري الإسلامي عن تراث الإصلاحية. والسؤال الآن هو: من يملك أن يستأنف ذلك المشروع وينهض بأعباء إنجاز هذه المهمة: الإصلاح الديني؟

ربما كان من بداهات الأمور القول إن هذه المهمة من مشمولات الفكر الإسلامي في المقام الأول. غير أن ذلك يثير استفهاماً مشروعاً حول معنى الفكر الإسلامي، وحول نسبته إلى أيّ من القوى التي تنتظم فكريا داخل المرجعية الإسلامية. ولذلك، يتوقف الجواب عن السؤال الأول المتصل بالإصلاح الديني على استجلاء صورة ـ وخارطة ـ قوى الإسلام المعاصر.

II ـ من يُجري الإصلاح؟

لا مراء في أن الإسلام واحد، وأنه لا يجوز الحديث عن «إسلامات» أو عن أكثر من إسلام، متى عرَّفناه بأنه كتابٌ وسُنّة، في المقام الأول، أي جملة المسلمات والتعاليم الدينية، والأحكام الشرعية، المنصوص عليها في القرآن الكريم، والمؤكدة بأفعال السنة النبوية، وفي جملتها الأحاديث قطعية الثبوت. غير أن وحدة الإسلام كعقيدة ونصوص، لا تلغي تعدُّد أفهام الناس له، ولا تُسْقط حقَّهم في الاجتهاد لتأويل نصوصه،

خاصة وأنها تنطوي ـ في معظمها ـ على أحكام كلية، فضلا عن أن كثيراً منها غيرُ قطعيّ الدلالة في ما ذهب إلى ذلك الفقهاء. وعليه، فإن إعْمَال الاجتهاد لفهم الظنّي، أو لاستنباط أحكامٍ جديدة باستعمال آلية القياس الفقهي، يقود ـ موضوعيا ـ إلى تعدُّد الإسلام في وعي المتلَّقين. وهذا في أساس انقسام الفقه إلى مذاهب، وانقسام الجماعة الإسلامية إلى فرق وتيارات. وهذا على الأقل ما يقطع بأن ذينك الانقسامين لم يكونا علامة انحرافٍ في تاريخ الإسلام عن محجَّة النص، بل وَجَدا ـ داخل الإسلام ـ ما يبررهما.

لسنا ـ هنا ـ بصدد الحديث في تاريخ جدلية النص والاجتهاد، وجدلية الوحدة والانقسام، في تاريخ الإسلام، بل يعنينا ـ أساساً ـ أن نستأنس بهذه المقدمة للتفكير في الخارطة المؤسَّسيَّة للإسلام في العالم العربي المعاصر، أي في شكل جديد من أشكال انقسامه أو تعدُّده يعبر عنه ـ بجلاء ـ توزعه على «مؤسسات دينية» مختلفة، تتمتع كل منها بشخصية اعتبارية مستقلة، تنهل أسباب استقلالها من نوعية الوظيفة التي قامت على خلْفية النهوض بأدائها.

ثمة ـ ابتداءً ـ انقسامٌ أوَّلي عام بين المسلمين في وعي الإسلام وممارسته، يعبّر عن نفسه من خلال ثنائية: **الإسلام الشعبي ـ الإسلام العالِم**. نقصد بالإسلام العالم، مختلف التمثلات الفكرية والنظرية للإسلام القائمة على قاعدة وعي بقواعده ومنظوماته، من حيث هو وعيٌ عالِم، بنظام اللغة، وبقواعد أحكام العقيدة والشريعة؛ وهي ـ إجمالاً ـ التمثلات الخاصة بالنخب الفكرية الإسلامية العالِمة. أما الإسلام الشعبي،

فنريد به مجمل التمثلات العامية لعقيدة الإسلام، التي يكوّنها وعي الجمهور «العادي» عن الدين وأحكامه، والتي عادةً ما تكون مشوبة بتصورات أسطورية أو سحرية سابقة للعقيدة وممتدّة في المخيال الجماعي للشعب. وهذه الثنائية هي ما يفسر المنزع السلفي السائد ـ على تفاوت ـ في الإسلام العالِم. والمنزع الطرقي أو الخرافي الغالب على وعي الإسلام وممارسته في الإسلام الشعبي. غير أننا سنصرف النظر عن هذا النمط من الإدراك الشعبي للإسلام، مركّزين على النمط الثاني منه، بحسبانه الذي عبَّر عن نفسه في صورةٍ مؤسَّسية. هاهنا، نحن أمام خريطة تشكلها ثلاثة تيارات وثلاث **مؤسسات: الإسلام الرسمي، والإسلام الحزبي، والإسلام النظري**:

يخضع **الإسلام الرسمي** لملْكية الدولة وتصرُّفها، وهي تفرضه ـ بقوة القوانين والتشريعات ـ إسلاماً وحيداً معتمداً في إجراء وإمضاء الأحكام المتعلقة بالدين. وهذا الإسلام كناية عن تأويل رسمي تتبنَّاه السلطة وينتجه الجسم الفقهي المرتبط بها، وعن تشريعات تُقرُّها الدولة، وخاصة في مجال الأحوال الشخصية، ثم عن مؤسسات ذات سلطة نافذة: كالأوقاف، والإفتاء، والقضاء الشرعي، والتعليم الديني، ومجالس العلماء وروابطهم، وسوى تلك من مؤسسات عامة أو مدعومة من الدولة. استمر هذا الإسلام الرسمي جزءاً أصيلا من كيان الدولة في تاريخ الإسلام، ولم يقع الاستغناء عنه في أية مرحلة من مراحل ذلك التاريخ، حتى وإن كان ضعف الحاجة إليه أحياناً قد قادَ إلى تهميشه. وإذا كان مثل ذلك التهميش طالَهُ ـ إلى حدٍّ ما ـ في الحقبة المعاصرة، خاصة غبَّ قيام الدولة العربية المستقلة

وأيلولة السلطة فيها إلى النخب الحديثة، فإن الاعتبار رُدَّ إليه، بل إن الطلب زاد عليه بعد نشوء مدّ «الصحوة» الإسلامية، في العقود الثلاثة الأخيرة، وتَزَايُدِ حاجة السلطان السياسي إلى الدور الايديولوجي لمؤسسة الإسلام الرسمي.

لعب هذا «الإسلام الرسمي» دوراً مركزيا في توحيد الولاء العَقَدي والمذهبي للمجتمع، في أفضل أحوال دوره، غير أنه غالباً ما انصرف إلى إسداء الخدمة للسلطان السياسي، فاكتفى بالصيرورة عنصراً رئيساً في نظام اشتغال السياسة والدولة مُعْرِضاً عن أداء دور توحيدي: ديني واجتماعي! هكذا تفرَّغ لتبرير السلطان السياسي ذاك وشَرْعَنَته، بقطع النظر عما اكتنف تلك الشرعية من شوائب وشبهات من وجهة نظر الدين: فَعَل ذلك منذ الماوردي حتى آخر مفتِي لجمهورية عربية معاصرة! ولم يتحرّج في فعل ما فَعَل، فمساحة مبرراته كانت دائما وسيعة منذ القول إن «الفتنة أشد من القتل»، و«من اشتدت وطأتُه وجَبَتْ طاعتُه» إلى القول إن وحدة الوطن تستدعي الانتظام وراء «أولي الأمر» لكفّ المخاطر المحدقة به من الخارج والداخل. . . الخ! وعموماً، ما كان ممكنا لمؤسسة الإسلام الرسمي أن تقوم بغير هذه الوظيفة في التشريع والتسويغ لذلك السلطان، وفي التمكين له من تحقيق أعزّ الأهداف بالنسبة إلى أية سلطة: **الهيمنة الثقافية والإيديولوجية**، فهي ـ في النهاية ـ لا تقوم إلا به، ولا تستمدّ سلطانها الايديولوجي إلاّ من سلطانه السياسي ـ المادي، ناهيك بأنها تمثل جزءاً من كيان ذلك السلطان، وتتلقى عن وظيفتها عائدات «محترمة» تبرّر لها ما تقوم به!

٭٭٭

إذا كان الإسلام الرسمي قد نهض بدور سياسي لا غبار عليه، يتناسب وطبيعة ارتباطه العضوي بالسلطة، فإن **الإسلام الحزبي** ـ والنضالي ـ نَهَضَ بالدور عينه، بل فاق الأول في درجة تسييسه للدين، أو إخضاعه إياه لمطالب وحاجيات السياسة؛ خصوصاً وأنه أنجزَ مُلازَمة وقِراناً مميَّزَيْن بين ذلك التسييس وبين مضمونٍ احتجاجي وراديكالي غَلاّب، كان له الأثر الأعظم في تمكين ذلك التسييس من الصيرورة فعلا استقطابيا ـ تعبويا يملك أن يمارس دوره على أوسع نطاق جماهيري ممكن، مستثمراً فاقة الناس وحرمانهم، ومنازعهم الصريحة إلى الاحتجاج على الشرط غير الإنساني الذي يحوط معيشهم اليومي؛ محوّلاً الاحتجاج ذاك إلى وقود تتزود به آلة المشروع السياسي الإسلامي.

خرج بعض ذلك الإسلام الحزبي من رحم السلطة، ونشأ في حضنها ورعايتها، حين احتيج إليه كاحتياطي سياسي وجماهيري في مواجهة قوى اليسار في بعض المراحل؛ غير أن معظمه نشأ وأقام مؤسساته خارج رحاب السلطة، بل في مواجهة معها طاحنة ودموية في أحيان كثيرة! ولقد كان لخطابه الشعبوي الرافض أثر بعيد في تجييش قاعدة شعبية واسعة، والزجّ بها في العمل السياسي، و- بالتالي - في كسر احتكار السلطة للشأن الديني، كما في مزاحمتها على الاستثمار السياسي للقوة فيه، مثلما كان له الأثر عينُه في تصحيح التوازن الداخلي الذي اختلّ لصالح هذه السلطة في أعقاب هزيمة المشروع الوطني والثوري: مشروع اليسار العربي (القومي واليساري).

ليس جديداً هذا الإسلام الحزبي ـ النضالي على تاريخ الإسلام، فقد شهد مثالات له في الحقبة الوسيطة، وخاصة منذ

اندلاع الخلاف السياسي حول السلطة، داخل الجماعة الإسلامية، عقب مقتل الخليفة الثالث: **عثمان بن عفان**؛ وليس تراث الخوارج والشيعة وسائر الروافض سوى الدليل الصارخ على اكتناز ذلك التاريخ بسوابق من هذا النمط من الإسلام السياسي ـ النضالي. غير أن صيغته الحديثة والمعاصرة تختلف قليلا عن سابقتها في العهد الوسيط، فالإسلام الحزبي ـ اليوم ـ لم يعد مَعْنياً كبير عناية بالانشغال بما انشغل به سابقه من جدال كلامي حول الكفر والإيمان مثلا، ولم يعد مدفوعاً إلى تغليف موقفة السياسي برداءٍ عَقَديٍّ وفقهيّ، بل بات صريحاً في الجهر به، وفي استخدام قاموس السياسة بغير تحوُّط وتَوْرية. نعم، إن كثيراً من أدبياته يجنح إلى «التأصيل» الفكري والعقدي للموقف السياسي، لكن ذلك لم يكن ينتمي إلى أيّ هاجسٍ نظري من جنس بناء مقالة فكرية خاصة ـ على نحو ما فعلته الفرق الإسلامية في ما مضى ـ بل هو كان إلى محاولة التسويغ الديني لشرعية الموقف السياسي أقرب منه إلى أيّ أمر آخر. في كل حال، مثَّل هذا الإسلام الحزبي المعاصر أضخم تحدٍّ سياسي للسلطة بمقدار ما نجح في إنجاز أضخم تسييسٍ ممكن لعقيدة الإسلام؛ وهو تسييس يعبّر عن نفسه اليوم في مئات المؤسسات الحزبية المنتشرة في البلاد العربية، والناشطة على أعرض نطاق جماهيري، بل والتي نجح بعضها في إنتاج مؤسسة قتالية أرهقت أجهزة الدولة الأمنية والعسكرية، ودفعت بالسياسة والصراع السياسي إلى امتشاق أدوات العنف، والتعبير عن نفسها في شكل حرب أهلية!

٭ ٭ ٭

أما **الإسلام النظري**، فنريد به مجموع الإنتاج الفكري الإسلامي الذي أنجزته نخبة من العلماء ومن الباحثين الإسلاميين، من مواقع معرفية مستقلة عن ايديولوجيا السلطة وعن ايديولوجيا المعارضة الإسلامية. ليس المقصود بهذا أن نقول إن هذه النخبة غير ذات موقع أو موقف في السياسة، فقد تكون معارضة للحكم أو موالية له، بل القصد القول إن عملها النظري يكون عادة محكوما بهواجس وأهداف لا تتدخل فيها ـ بالضرورة ـ مطالب الظرفية السياسية وحاجاتها، وإن كانت لها ـ في النهاية ـ أهداف سياسية بعيدة المدى كالإصلاح والتماس أسباب الانتهاض والتقدم.

ربّما كان لقسم من تلك النخبة حظٌّ عاثر من السياسة دَفَعه إلى إسقاط التعويل عليها، والانصراف ـ بدلاً من ذلك ـ إلى التحصيل العلمي والتفكير النظري في أمور الدين والدنيا. وربّما كان لقسم ثان فيها تقديرٌ للمسألة آخر قوامُه وجوب الإعراض عن نزاعات السياسة والسلطة وإفراغ الجهد في ما ارْتُئِيَ أنه أوْلى بالنظر والاعتبار. كما قد يكون في عُرْف قسم ثالثٍ منها أن طريق إصلاح أحوال السياسة رهنٌ بتوفير غيره من الحاجات في ميدان النظر الفكري. في الأحوال جميعاً، ينعقد إجماع أهل هذه الفئة على فكرة أولوية البحث والنظر في شؤون الإسلام والمسلمين على سواها من الأولويات. ولسنا هنا في حاجة إلى كبير شرح لبيان أن أمر هذه الفئة ـ غير المتحزبة لرأي في السياسة ـ لا يتعلق بفقهاء الفروع ممن ينغمسون ـ بحكم المهنة ـ في مسائل «النوازل الصغرى»: نوازل العبادات والأحوال الشخصية، بل بعلماء وباحثين شديدي الاهتجاس بقضايا النصّ

الديني، والاجتهاد في فهمه واستنباط أحكامه وتحيينها أو تكييفها، وقضايا الأمة ووسائل النهوض بأحوالها، وهُمْ يتنوّعون في التركيب من علماء دين إلى باحثين إسلاميين في مجال الإسلاميات؛ قد تفصل بينهم فوارق في العُدَّة النظرية ـ المعرفية والمنهجية، لكن الجامع بينهم حرصهم على **إنتاج معرفة إسلامية** بالنص الديني، والفكر الإسلامي، وبواقع المسلمين ومجتمعاتهم.

لم يكن هذا «الإسلام النظري» ـ شأنه شأن الإسلام الرسمي والإسلام الحزبي ـ جديداً على مشهدنا التاريخي؛ عُرِف طويلا في الحقبة الوسطى، وتعدَّدت مظاهر التعبير عنه: كان ثمة «القرّاء» في أوَّل العهد به، أولئك الذين آثروا الانسحاب من الصراع السياسي المدمّر، والانكفاء إلى النصوص يقلّبونها على الأوجه كافة لفهم خطاب الرسالة والجواب عن إعضالات واقع المسلمين عهدئذ. ثم جاءت الإصلاحية الإسلامية، في القرن التاسع عشر، تستكمل ما دشَّنه «القرّاء»، فتفتح «ورشة فكرية» هي من أغنى وأعمق ما فتحه العقل الإسلامي منذ ميلاده: ورشة أتت بالنظر والبحث على سائر ما طرح نفسه على الاجتماع الإسلامي من أسئلة تتعلق بالحاضر والمصير: حاضر العقيدة والأمة ومصيرهما. ومازال في وسعه اليوم أن ينهض بأدوار استراتيجية في مضمار تطوير وعي الأمة بذاتها، وتاريخها، وحاضرها والمستقبل، متى حَرص على إدراك ذلك الدور بوصفه استراتيجيا غيرَ قابلة للصَّرْف بعملة آنية ظرفية، وغير مرصودة للجواب الفوري عن الطارئ من إعضالات الفكر والواقع.

ليس لدينا من شكّ في أن هذا الإسلام النظري هو الحلقة

الأضعف ـ بلغة السياسة ـ في خارطة القوى في الإسلام، بسبب عزلته وضعف حيلته، بل بسبب غربته في مناخ إسلامي يطغى عليه التسييس والتجييش والتحشيد من قبل قوى السلطة والمعارضة، أي من قبل قوى تحتَسبُ الفكرَ والبحث والنظر في عداد الترف الفكري الذي ليست تُرجى من ورائه نتائج! ومع أن إمكانياته المادية والمؤسسية محدودة، بحكم اعتماده على مجهود باحثين وعلماء أفراد أو مؤسسات بحث مستقلة غير مدعومة، فإن التعويل قويٌّ عليه في مضمار تحقيق التراكم الفكري الذي لا يقوى غيرُه على إنجازه، كما في مضمار التصدي لمهمات استراتيجية كبرى ليست ـ حتى الآن ـ من مشمولات عمل الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي على السواء، إمّا لقصور فيهما أو لذهول منهما عنها.

*

من التوصيف السابق، تتبيّن لنا ملامح صورة كل نمط من أنماط إدراك واستعمال الإسلام من قبل المؤسسات والقوى الثلاث المذكورة. ولعلّ أهمها مَلْمَحَيْن يتصلان بوعي الإسلام من حيث هو عقيدة، ورسالة، وثقافة أو رؤية للعالم، وبوعي علاقته بالمجتمع والأمة وبالسياسة والدولة:

أولهما أن قوام الإسلام في منظار «الإسلام الرسمي» و«الإسلام الحزبي» **قوام سياسي**. تقول أطروحة الفريقين ـ وعلى تفاوت في التشديد ـ إنه لا فصل ولا انفصال بين الدين والدنيا، بين العقيدة والسياسة. غير أنها تذهب ـ موضوعيا ـ إلى إنتاج نوع من ذلك الفصل غير مباشر حين **تختصر الإسلام في**

السياسة! وعليه، فإن نظرة تينك المؤسستين إلى الإسلام نظرة سياسوية في جوهرها، حتى وإن هي حاولت التغطية على ذلك بإبراز منحاها الثقافي الإحيائي ـ كما في الإسلام الحزبي ـ أو بالدفاع عن وجوب تجنيب الإسلام مغامرات مصادمته مع السلطة والدولة: كما في حالة الإسلام الرسمي (بحسبان ذلك موقفا سياسيا أيضا!). وهي نظرة تكتفي من الإسلام بالطاقة الدَّعوية: الاستنهاضية أو التبريرية، فيه؛ أي تلك التي يمكن أن تزوّد المشروع السياسي (الرسمي أو الحزبي) بحاجته منها! وهكذا ينتهي كل من «الإسلام الرسمي» و«الإسلام الحزبي» إلى تحويل الإسلام إلى مجرد ايديولوجيا سياسية!

ملامح «الإسلام النظري» مختلفة كثيرا: إنه ليس ضد بناء الصلة بين الإسلام والسياسة، لكنه لا يفهم هذه الصلة فهماً ضيقا تنحصر به في مجرّد تغذية مشروع سياسي لفريق أو آخر في المجتمع والأمة. لكن الأهم ـ في منظور هذا الإسلام النظري ـ هو إنجاز مشروع معرفي متكامل لتحقيق مقاربة أشمل وأعمق للنص الديني، ولعلاقاته بمتغيرات المكان والزمان الإسلاميَّيْن. بل إن إنجاز هذا المشروع شرطٌ تحتيٌّ أساس لتصحيح علاقة الإسلام بالسياسة، وإعادة إنتاجها على نحو جديد تستعيد فيه السياسة معناها القويم، ويتحرر فيه الإسلام من الإلباس الايديولوجي السياسوي المفروض عليه من خارج! وعلى ذلك، فإن إشكالية هذا «الإسلام النظري» مختلفة لأنها فكرية وليست سياسية.

وثاني الملمحَيْن أن المؤسسات الثلاث تلك تنتج عن الإسلام مفاهيم ثلاثة مختلفة، وتربطه ـ في نفس الآن ـ بأطراف

ثلاثة مختلفة: الإسلام الذي تدافع عنه المؤسسة الأولى هو إسلام الدولة والسلطة والطبقة السياسية الحاكمة؛ وهو ـ في جوهره ـ إسلام **تبريري**: يبرّر لها أمر سلطانها ويُسبغ عليه أردية الشرعية! والإسلام الذي تدافع عنه المؤسسة الثانية هو **إسلام المعارضة** السياسية ـ الدينية الملتئمة في أحزاب ومنظمات وحركات؛ وهو ـ في جوهره ـ إسلام **دَعَويّ ـ استنهاضي** يتجه إلى الكتلة الشعبية بخطاب رفضوي يتغَيّا تجييشها وتحشيدها في المعركة من أجل السلطة! أما الإسلام الذي تدافع عنه المؤسسة الثالثة فهو **إسلام الأمة** والجماعة، وهو ـ بطبيعته ـ إسلام **اجتهادي ـ تنويري** يرفض أن تكون الأمّة ضحية سوء فهم وتأويل نصوص دينها ومساحات مفاعيل أحكامه في المكان والزمان.

ينجم عن التصنيف السابق الاستنتاج التالي: إن إسلام فقهاء السلطة ودعاة الحزب ليس ـ في التحليل الأخير ـ أكثر من إسلام فريق سياسيّ واجتماعيّ في الأمة (الحكّام والمعارضون)، وـ بالتالي ـ فهو «إسلام انشقاقي» قابل لبثّ الفُرقة والانقسام في الأمة، وتوليد سائر أشكال الفتنة والحرب الأهلية بين أطرافها! أما إسلام العلماء المصلحين والباحثين بأدوات العلم والمعرفة في النصوص والوقائع، فهو إسلام توحيدي، وفيّ لجوهر الرسالة، حريص على منع الاستئثار بملكية عامة للأمة من قبل فريق واحد منها لخطورة نتائج ذلك الاستئثار على وحدتها واستقرارها.

ـ 2 ـ

في ضوء حقائق هذه الخارطة، نستطيع إكساب السؤال عمن

يمكن أن ينهض بمهمة الإصلاح الديني وضوحاً أفضل. وإذا ما انطلقنا من معطيات التصنيف والتوصيف السابقة، أو قل إذا ما أخذنا بها فرضيةً للحديث في المسألة موضوع البحث، تتبيَّن لنا **الحقائق الثلاث** التالية:

الأولى هي صعوبة ـ بل استحالة ـ أن تنهض قوى الإسلام الرسمي والإسلام الحزبي بأي دور حقيقي في مجال الإصلاح الديني، وذلك لسببيْن على الأقل: **أولهما** أنها شديدة الارتباط بأهداف سياسية تفرض عليها التوسّل بخطاب تبريري لا يمكنه ـ حال ـ أن يفتح أي أفق أمام جهد علمي في تطوير الفكر الديني، وهو شرط وجوب في أي مشروع للإصلاح الديني. **وثانيهما** أن مصلحة هذه القوى تتعارض ـ موضوعيا ـ مع أيّ إصلاح ديني اليوم، باعتبار هذا يقود ـ من ضمن ما يقود إليه ـ إلى تحرير الدين من استغلالِ سياسي مشدودِ إلى هدف طبقي أو سياسي أو اقتصادي، وهو ـ بالذات ـ ما يحكم منطق اشتغال قوى الإسلام الرسمي والإسلام الحزبي على السواء.

والثانية أن الإصلاح الديني ـ كل إصلاح ديني ـ يتغيًّا مصلحتين: **مصلحة الدين** الذي شابته شوائب دعت إلى إصلاح أمره؛ ومصلحة الأمة التي يُراد لدينها أن يكون عائقا أمام تقدُّمها! وعندي أن ذلك ممّا ليس ينطبق على حال قوى الإسلام الرسمي والإسلام الحزبي؛ فهي ليست مَعْنية ـ كبير عناية ـ بالدين والأمة قَدْر عنايتها بالسلطة والدولة حتى وإن جرَّبت أن تدّعي خلاف ذلك. ولعل هذا ما يفسّر طغيان المسألة السياسية في وعيها قياساً بغيرها من المسائل، وضعف التراث الفكري والنظري في الرصيد الذي خلَّفَتْه حتى الآن.

والثالثة أن قوى الإسلام النظري أقرب قوى الإسلام المعاصر جميعاً إلى مهمة الإصلاح الديني، بسبب غلبة الطابع الفكري على نشاطها، وبسبب مَيْلها إلى عدم المبالغة في التعويل على السياسة حلاً سحريا لإعضالات الواقع، فضلا عن حرصها على الاستقلال بنفسها - وبحرفتها العلمية - عن أي ارتهان أو ولاء سياسي يخرج بها عن طموحها في الكينونة والتَّنزُّل ضميراً للدين والأمة، إلى الصيرورة مجرَّد فرقة في الدين وحزب في السياسة.

وإذا كنا نُفْرد لقوى الإسلام النظري، من علماء دين وباحثين إسلاميين، دور الطرف الأجدر بالنهوض بأعباء مهمة الإصلاح الديني، اعتقاداً منا بأهليتها العلمية لذلك، فنحن لا نتجاهل البتة موقعها الضعيف في علاقات التوازن داخل دائرة قوى الإسلام المعاصر، ولا نخبويتها أو عزلتها الجماهيرية. لكننا - بالمقابل - نَعي أمريْن اثنين على درجةٍ فائقة من الأهمية في هذا المعرض: **أولهما أن عمل هذه الفئة هو - بطبيعته - عمل نخبوي**؛ إذ ليس في حكم المتصوَّر أن تكون ذات إشعاع جماهيري، أو أن تنجز مشروعها العلمي بالتوسّل بخطاب شعبوي يستحصل لها النفوذ والنَّفاذ؛ **وثانيهما أن المشاريع الكبرى في التاريخ عادة ما تبدأ من نقطة بداية متواضعة: عمل النخبة**، قبل أن تصير إلى ايديولوجيات مهيمنة. هكذا - مثلا - بدأت السلفية، في القرن التاسع عشر، دعوة إصلاحية نخبوية ضد ثقافة عامة مجافية للتوحيد، قبل أن تتحول - بعد عقود - إلى ايديولوجيا جماهيرية وإلى ايديولوجيا رسمية للحركات الوطنية: في المغرب كما في المشرق. وهكذا - أيضا - بدأ فكر الأنوار مع نخبة محدودة من

الموسوعيين قبل أن يتحول إلى ثقافةِ عصرٍ، فإلى ثقافة كونية شاملة...

*

ربّما كان ضروريا ـ ونحن في معرض الحديث عمّا في وسع قوى الإسلام النظري أن تنهض به من أدوار في سياق مشروع الإصلاح الديني ـ أن ننبه إلى حقيقة جديدة جديرة بالاعتبار، في هذا المضمار، هي أن تطور المعرفة المعاصرة بالإسلام: ديناً وحضارة وتراثاً ثقافيا، كشف عن دور فئة جديدة ـ من غير «رجال الدين» أو علماء الدين ـ في تطوير وعينا بالإسلام، وفهمنا للنصّ الديني وسياقاته الموضوعية المختلفة...؛ ونعني بها: فئة المشتغلين ـ من عرب ومسلمين ـ في مجال الدراسات التراثية. لا ينتمي خطاب هؤلاء الباحثين المعاصرين إلى فكر الفقهاء، ولا إلى «اللاهوت الإسلامي» (= علم الكلام)، وربّما لا تشدُّه صلات بهواجس الفقهاء وعلماء الكلام؛ غير أن ما ينتهي إليه من نتائج علمية يمكن ـ بلا شك ـ أن يقدّم مساهمة غنية وخلاقة في تطوير وعي علماء الدين المصلحين بالمسائل المختلفة المتعلقة بفهم النّص وتأويله وتكييفه، بل في تطوير مقاربتهم لإشكالية الإصلاح الديني. لقد كان تأثير مستشرقين موسوعيين من طراز ماسنيون، ولاووست، وجاك بيرك، ومكسيم رودنسون، وغولد تسيهر، عظيما جدّاً على المعرفة الإسلامية المعاصرة ـ وعلى المثقفين المسلمين ـ في القرن العشرين، على الرغم ممّا بين ثقافتهم وثقافة المسلمين من اختلاف مرجعي؛ فكيف إذا كان الأمر يتعلق بمثقفين وباحثين، في مجال الإسلاميات، من الدائرة العربية ـ الإسلامية نفسها،

مثل محمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ورضوان السيد وحسن حنفي. . . ، من المنشغلين بالأمة وعقيدتها ومصيرها؟ إن هؤلاء ـ في ما نخال ـ في جملة من ينبغي التعويل على مساهمتهم في معركة الإصلاح الديني: معركة البداية التي لا بداية لها في طريق النهضة. . .

المحتويات

صدر للمؤلف

1 ـ **الأمن القومي العربي**: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1988.

2 ـ **القومية والعلمانية**: دار الكلام، الرباط، 1989.

3 ـ **المسألة الوطنية الفلسطينية**: البيادر للنشر والتوزيع، الرباط، 1989.

4 ـ **أزمة الخليج**: دار الكلام، الرباط، 1991.

5 ـ **إشكالية الوحدة العربية**: دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1991.

6 ـ **إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر**: دار المنتخب، بيروت، 1992.

7 ـ **حرب الخليج والنظام الدولي الجديد**: دار الطليعة، بيروت، 1993.

8 ـ **الخطاب الإصلاحي في المغرب (1844 ـ 1918)**: دار المنتخب، بيروت، 1997.

9 ـ **في البدء كانت الثقافة**: دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء/ بيروت، 1998.

10 ـ **عرس الدم في الجزائر**: منشورات «شراع»، طنجة، 1998.

11 ـ **العنف والديمقراطية**: منشورات «الزمن»، الرباط، 1999/ دار الكنوز الأدبية، بيروت، ط2، 2000.

12 ـ **العولمة والممانعة**: منشورات «رمسيس»، الرباط، 1999.

13 ـ **الأنفاق والآفاق: رؤية مستقبلية للصراع العربي ـ الإسرائيلي**: دار إفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء، 2000.

14 ـ **نهاية الداعية**: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2000.

15 ـ **«حزب الله» اللبناني: من الحوزة العلمية إلى الجبهة**. منشورات «الزمن»، الرباط، 2000/ مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.

16 ـ **زمن الانتفاضة**: منشورات «الزمن»، الرباط، 2001.

17 ـ **في الديمقراطية والمجتمع المدني**: دار إفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء، 2001.

18 ـ **ماذا تبقى من الأمم المتحدة؟** دار إفريقيا الشرق، بيروت/ الدار البيضاء، 1999.

19 ـ **أسئلة الفكر العربي المعاصر**: دار الحوار ـ اللاذقية، 2001.

عبد الإله بلقزيز

الإسلام والسياسة

يواجَه منتقدو الحركات الإسلامية بتهمة معاداة الإسلام. ومصدر الاتهام هو الحركات الإسلامية ذاتها التي تحرص على أن تكون لسانا رسميا للإسلام، فتفرض النظر إليها بمعايير النظر إلى الإسلام ! والحقيقة أن ما كل منتقد لهذه الحركات صاحب موقف عدائي أو سلبي من الإسلام. فهناك كثيرون يدافعون عن الإسلام ـ بصدق علمي وأخلاقي ـ ويعالنون الإسلاميين موقف الاعتراض والنقد، بل فيهم من يذهب إلى حيث يحتسب الحزبية الإسلامية ذات أثر عكسي على الإسلام وصورته . . . الخ. وفي مجتمعاتنا العربية أغلبية مسلمة ومؤمنة، تصدق الرسالة، وتعتنق تعاليمها، ولا تشاطر التيارات الإسلامية آراءها ومواقفها.

والمعارض لهذه الأفكار ليس في زمرة الكفرة اللجوجين والجاحدين، بل صاحب رأي أسوة بالإسلاميين. ومن يدعي غير ذلك يطلب لنفسه ما لم يطلبه حتى ممن خلفوا النبي(ص) على حكم جماعة المسلمين!

ثم هل هذه أفكار واحدة، بل قل: هل أفلح التيار الإسلامي في بناء رأي واحد يدين به سائر الإسلاميين حتى يطلب من غيرهم أن يفعلوا الشيء نفسه ؟ نحن نعرف أن الإسلاميين فرق ومذاهب وشيع متعددة، ونحن لا نحسب ذينك التنوع والاختلاف دليل ضعف وتفكك إلا أننا نحتج بهما دليلا على غياب الوحدة الفكرية (الوهمية) التي لا يستقيم أمر التماهي بين الإسلاميين والإسلام بدونها!

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء- المغرب